28e ANNÉE TOME XLIV N° 251. Mars-Avril 1932.

ÉTUDES FRANCISCAINES

REVUE PUBLIÉE
PAR LES FRÈRES MINEURS CAPUCINS

SOMMAIRE :

DIRECTION
(Envoi des manuscrits, livres pour compte-rendu)
14, Rue Boissonade, 14
PARIS (XIVe)

ADMINISTRATION
(Abonnements, changements d'adresse)
Société et Librairie Saint-François
4, Rue Cassette, 4
PARIS (VI)

Les « Études Franciscaines » paraissent tous les deux mois, par livraison de 128 pages in-8°.

Les abonnements sont annuels et partent de Janvier.

Prix : France et Belgique : 40 fr. ; Étranger : 50 fr., payables à la Société et Librairie St-François, *Chèque postal Paris 67577*.—La livraison séparée : 10 fr.

LA DOCTRINE MARIALE DE SAINT LAURENT DE BRINDES

II. L'Immaculée conception de la Vierge

Il n'est aucune des prérogatives de la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, qui n'ait été plus exaltée par saint Laurent de Brindes que l'Immaculée Conception.

A ce seul privilège de la Vierge il a consacré onze sermons, qui comptent parmi les principaux, — nous voulons dire les plus étendus, et aussi ceux qu'évidemment il a travaillés avec le plus d'amour, — de tout son admirable *Mariale.*

D'autre part, il revient souvent, dans les autres discours *de Beata,* sur cette grâce insigne accordée, dès le premier instant de son existence, à Celle en qui le Verbe devait s'incarner.

C'est qu'aux yeux de saint Laurent le fait de la sanctification de Marie, non seulement *ante nativitatem,* mais encore *ipso instante conceptionis,* est une vérité incontestable.

Oh ! il n'ignore pas que maints Docteurs, et des plus illustres, ont, dans le passé, combattu cette doctrine. Il n'ignore pas davantage que, de son temps encore, une grande école théologique persiste à lui être opposée. Il n'ignore pas enfin, que la Sainte Église, tout en inclinant visiblement et de plus en plus, comme il n'oubliera pas de le noter, vers la doctrine en question, se refuse encore à trancher définitivement la controverse dont elle est l'objet.

Il se garde donc bien d'enseigner à ses auditeurs la Conception de Marie *sine peccato* comme un dogme de foi, ou seulement comme une vérité qu'on ne saurait nier sans péril pour la foi.

Il a même grand soin, tout au contraire, d'établir nettement qu'il s'agit d'une thèse librement discutée dans l'Église de Dieu.

« Les saints Évangélistes ne disent absolument rien de la conception ou de la naissance de la Vierge, Mère de Dieu. Aussi

les théologiens discutent-ils sur le point de savoir si la Vierge divine a été conçue dans le péché originel, comme tous les autres enfants d'Adam (*Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccato concepit mater mea*), ou bien si elle a été, au contraire, en vertu d'une grâce spéciale et d'un privilège, préservée de la tache d'origine ; de telle sorte que, dès sa conception son âme ne fût pas souillée par l'esprit immonde.

« Nous sommes donc en présence d'un dogme controversé, d'une sorte de problème théologique. Ce problème n'est pas résolu dans les Écritures saintes et canoniques, comme l'y est celui de la sainte et immaculée conception du Christ par le fait de la vertu divine et de l'opération de l'Esprit-Saint ». (1)

« Il n'a pas été davantage défini dans les saints conciles, par l'autorité divine de l'Église sacrosainte, ainsi qu'il en advint pour la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu, *etiam in partu, et post partum,* ou bien encore pour le fait que cette bienheureuse Vierge est et doit être appelée *Theotocos, Deiparens,* Mère de Dieu.

« Il s'agit bien par conséquent d'une doctrine librement discutée, et puisque, ni l'autorité des divines Écritures, ni celle de l'Église sacrosainte n'interviennent pour trancher le débat qui s'est élevé autour d'elle, chacun peut, à son sujet, admettre ce qui lui semble être le plus convenable, le mieux fondé en raison, le plus vraisemblable. (2)

On le voit, saint Laurent déclare très loyalement que la doctrine qui lui est particulièrement chère, et qu'il entend bien défendre *ex animo,* n'appartient pas encore au domaine des dogmes solennellement définis par le magistère suprême, ni même à celui des vérités clairement révélées de Dieu dans les sources de la foi.

Il s'empresse d'ajouter pourtant que l'Église semble incliner

(1) On remarquera ici l'heureuse formule : *Uti sancta et immaculata Christi conceptio ex divina virtute et Spiritus Sancti operatione.* En quelques mots d'une vigoureuse concision, l'admirable théologien qu'est saint Laurent donne la raison prochaine pour laquelle le Christ, bien que fils d'Adam selon la chair, fut nécessairement exempt de la tache originelle, à savoir qu'il ne procédait du premier homme que *modo miraculoso,* par une intervention spéciale de la toute-puissance divine, et non selon le mode normal de la génération humaine, *non per viam generationis naturalis.*

(2) Sermo I, III, p. 410 sq. (Sermo I, videlicet, *in Conceptionem immaculatam.* Sauf indication contraire, en effet, tous les passages de saint Laurent reproduits ou invoqués dans le présent article, sont empruntés aux onze sermons du saint sur l'Immaculée Conception, et ne sont, par conséquent, cités qu'avec les références : Sermo I, Sermo III, Sermo VII, etc.)

davantage vers cette doctrine que vers la thèse opposée, la jugeant plus conforme que celle-ci à la piété chrétienne. (1)

De fait, à l'époque où saint Laurent écrivait ces paroles, c'est-à-dire vraisemblablement dans le dernier quart du XVI[e] siècle, — on sait que l'activité oratoire de notre saint, au moins quant à la composition initiale de ses sermons, s'exerça surtout de 1580 à 1600, — la croyance à l'Immaculée Conception de la Vierge, sans être encore devenue universelle, avait cependant réalisé d'immenses progrès, tant parmi les simples fidèles que dans le monde des pasteurs d'âmes et dans celui des théologiens.

Et même, il n'y avait plus guère, à vrai dire, que l'école dominicaine qui fît opposition à cette croyance.

Est-ce que, quelques lustres déjà auparavant, alors qu'il rédigeait ses doctes commentaires sur la Somme théologique de saint Thomas, Cajétan ne constatait pas, avec une mauvaise humeur évidente, la fâcheuse tournure que prenait, pour les tenants de l'opinion maculiste, la lutte engagée depuis des siècles autour de la conception de Marie ? (2)

Puis, le Concile de Trente avait tenu ses immortelles assises.

Or on sait que la sainte assemblée, après avoir lancé l'anathème contre quiconque nie l'existence du péché originel, « *quod... propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest, unicuique proprium* », (3) ou bien affirme : « *parvulos... nihil ex Adam trahere originalis peccati* », (4) s'était empressé d'ajouter : « *Declarat tamen haec ipsa Sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV, sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.* » (5)

Sans doute, au point de vue strictement dogmatique, cette déclaration du Concile laissait pendante la controverse agitée depuis des siècles entre Maculistes et Immaculistes.

Elle montrait assez clairement pourtant vers laquelle des deux solutions contradictoires penchait la majorité des Pères.

D'autre part, comme saint Laurent nous le dira en invoquant, dans sa thèse, l'argument *e praxi Ecclesiae*, la sainte Église ro-

(1) Ibid.
(2) In Summ. theol. p. 3 q. 27 a. 2, § 6.
(3) Denz. — Banw, Enchiridion Symb. 790.
(4) Ibid. 791.
(5) Ibid. 792.

maine célébrait elle-même, et favorisait partout, quoique sans la rendre nulle part obligatoire, la fête de la Conception de la Vierge.

Nul doute par conséquent. Si la discussion restait ouverte, le magistère infaillible n'ayant pas jugé à propos de la clore de façon définitive, c'est à la doctrine selon laquelle Marie fut sans tache dès le premier instant de son existence qu'allait la faveur des dépositaires de ce magistère...

Au reste, n'en déplaise à Cajétan, ce n'était pas seulement un *pius affectus,* — la plus noble des raisons pour lesquelles, selon le docte cardinal, la thèse de l'Immaculée Conception avait pris le pas sur la thèse adverse, — qui poussait les partisans du dogme, aujourd'hui défini, à le défendre chaleureusement.

Ils y étaient mus, en effet, ainsi que la suite des événements devait le montrer jusqu'à l'évidence, par des motifs tout aussi nobles, mais beaucoup plus positifs et plus solides, à savoir : les arguments formels que fournit, en faveur de la sainteté initiale de Marie, la Révélation et les déductions qu'en tire la théologie.

Tel fut, à coup sûr, le cas de saint Laurent de Brindes, ainsi qu'on pourra s'en rendre compte par le bref exposé que nous allons faire des preuves sur lesquelles il appuie une doctrine chère à son cœur, comme à celui d'à peu près tous les membres de l'Ordre franciscain.

* * *

Le premier point que saint Laurent établit, lorsqu'il en vient aux preuves de sa doctrine *de Immaculato Conceptu B. M. V.*, est le pouvoir qu'avait très certainement Dieu de préserver sa Mère de la tache originelle.

Point facile à établir d'ailleurs, car il s'agit là d'une vérité tellement évidente, que personne, « *nisi omnino desipiat* », à moins d'avoir tout à fait perdu le sens, ne la saurait mettre en doute. (1)

Dieu n'est-il pas tout puissant ?

« *Rien donc ne lui sera impossible* » a déclaré Gabriel à la Vierge, comme jadis un autre ange avait dit à Sara : « *Y a-t-il quelque chose de difficile pour Dieu* ? »

Et de fait, « Celui qui, par un seul acte de sa volonté et plus vite qu'on ne peut le dire, a créé le monde, tiré la lumière des

(1) Sermo I, V, p. 412.

ténèbres,... fait l'homme à son image et à sa ressemblance en le comblant de grâces,... a pu très certainement former la Vierge de telle sorte que, dès le sein de sa mère, elle fût pleine de grâce et ornée de toutes les vertus, de tous les dons célestes.

Pareillement il a pu ainsi *ab initio* la préserver du péché « comme il a préservé Noé du déluge, Loth de l'incendie, le buisson ardent des flammes dévorantes, Moïse des eaux de l'Égypte... les trois jeunes adolescents du feu de la fournaise babylonienne, où, sans nul doute ils eussent péri, si un ange du ciel ne les y avait miraculeusement préservés de l'ardeur du feu ». (1)

Et qu'on ne dise pas que la loi du péché est universelle et doit, par conséquent, s'étendre à tous.

Qu'elle soit telle, c'est bien certain, mais, il ne faut pas l'oublier, cette loi n'existe que par la libre volonté du Souverain Législateur.

« Dieu n'a-t-il donc pas eu le pouvoir d'en exempter Marie, comme il exempta Hénoch et Élie de la commune loi de la mort ? comme il exempta la Vierge elle-même de la loi commune de la conception et de l'enfantement, afin que Marie conçût son divin Fils sans le concours de l'homme, le mît au monde sans douleur, et devînt ainsi mère sans cesser d'être Vierge ni jamais ressentir les ardeurs de la concupiscence charnelle ?...

« Dieu, auteur de toute loi et supérieur à toute loi, peut, quand il lui plaît, déroger à la loi qu'il a lui-même portée ». (2)

Force est donc bien d'admettre qu'il a pu suspendre, en faveur de Marie, la loi universelle du péché d'origine. A moins qu'on ne veuille soutenir « que, par un privilège singulier, cette loi ait à tel point lié les divines mains, qu'en aucune manière, ni pour quelque cause que ce fût, — si raisonnable d'ailleurs qu'on suppose celle-ci, — le Seigneur ne soit resté maître d'y déroger.

« Encore une fois, ne l'oublions pas, Dieu, Empereur suprême et suprême Monarque, n'est tenu par aucune loi : « *omnia quaecumque voluit Dominus fecit in coelo et in terra* ». (3)

* * *

La possibilité pour Dieu de faire une exception à la loi, qu'il a portée lui-même, de la transmission du péché originel, étant

(1) Ibid. IV, p. 411.
(2) Ibid. p. 411, 412.
(3) Ibid. p. 411 et 412.

ainsi par trop évidente, le pieux panégyriste de Marie ne s'arrête pas davantage à la démontrer.

Il préfère insister sur les raisons de suprême convenance qu'il y avait à ce que le Très-Haut préservât Marie de la tache originelle comme de toute autre souillure morale.

Ces raisons, au fond, se ramènent à trois principales : l'honneur de Dieu, l'honneur du Christ, Fils de Dieu et Fils de la Vierge, l'honneur de Marie elle-même.

L'honneur de Dieu tout d'abord.

« Le Grand Prêtre et Pontife suprême, chef de toute la Synagogue, ne pouvait, d'après la Loi, épouser d'autre femme qu'une vierge de son peuple, et Dieu, *summus impuritatis osor, summus puritatis amator,* aurait choisi pour épouse Marie, que Satan eût préalablement violée et privée de la fleur de son innocence, Marie, vierge encore en la chair sans doute, mais non plus vierge en l'esprit ?

« Et ainsi Satan pourrait « glapir », redisant aussi bien à Dieu qu'au Christ : Est-ce que je n'ai pas violé Marie par le péché originel qui l'a faite mon esclave ? Est-ce que je n'ai pas cueilli de son âme la fleur de son innocence ?

« Mais en vérité si Dieu, qui est esprit, attache un tel prix à la virginité corporelle qu'il a voulu que Marie fût absolument inviolée et conservât perpétuellement la fleur de sa virginité, comment a-t-il pu mépriser à ce point la virginité spirituelle qu'il ait permis à Satan de la violer en sa mère ? » (1)

L'honneur du Christ ensuite.

« Le Christ est en effet digne de tout honneur. Or le Père, qui, en raison de la dignité du Sauveur, l'a couronné de gloire et d'honneur, l'a établi sur les œuvres de ses mains, a placé toutes choses sous ses pieds, est, à la fois, tout-puissant et plein d'un amour infini pour son Fils fait homme : *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui.*

« Parce que tout-puissant, il n'est aucun honneur qu'il n'ait pu lui accorder, parce que l'aimant d'un amour infini il n'en est aucun dont il n'ait voulu couronner et sa dignité et son mérite... C'est pourquoi il l'a exalté et surexalté, lui donnant un nom qui est au-dessus de tout autre nom, lui accordant honneur sur honneur et gloire sur gloire.

« Mais il est bien évident, d'autre part, qu'il importait souverainement à l'honneur du Christ que le Sauveur naquît d'une

(1) Ibid. V, p. 412 sq.

Mère vierge de corps et parfaitement inviolée dans l'esprit ». (1)

D'où il est bien évident aussi que, de cet honneur souverain, le Père tout-puissant n'a point privé son Fils bien-aimé.

L'honneur de la Vierge enfin.

De fait, « la Vierge elle-même estimait à tel point la pureté virginale qu'elle la plaçait au-dessus de la maternité divine, dignité pourtant suprême et infinie, et qu'elle préférait demeurer vierge que devenir la Mère de Dieu au détriment de sa virginité... Or, si la Vierge très prudente et très sage a tenu en si haute estime la pureté corporelle et la fleur de la virginité, quels ne furent pas ses sentiments à l'égard de la pureté spirituelle, qui est incomparablement plus élevée et plus semblable à celle de Dieu et des anges ?

« On a coutume de dire que l'intégrité est l'honneur des femmes, l'intégrité corporelle, leur honneur aux yeux des hommes, l'intégrité spirituelle, leur honneur aux yeux de Dieu. Pourquoi donc devrions-nous penser que Marie a été privée de cet honneur aux yeux du Très-Haut ? Car enfin, si elle a contracté le péché originel, elle a été violée par Satan. Elle n'a donc pas, auprès de Dieu, l'honneur de la virginité spirituelle qu'aurait eu Eve si elle avait été transférée au ciel avant son péché ». (2)

Ainsi la conclusion s'impose : L'honneur de Dieu, celui du Christ, celui de Marie elle-même l'appellent, le demandent, l'exigent : la Vierge, Mère du Verbe Incarné, n'a pu être conçue qu'immaculée, pure de toute souillure originelle.

Saint Laurent reviendra souvent sur ces raisons de convenance au cours des sermons *de Beata*, et particulièrement dans les discours qui ont pour objet spécial le grand privilège de Marie. Il les exposera sous toutes leurs faces, les présentera, tantôt sous un jour, tantôt sous un autre, et surtout leur donnera, par la singulière puissance de son éloquence, une telle force de persuasion qu'il sera difficile, pour le lecteur ou l'auditeur non théologien, de n'y voir qu'une simple preuve de convenance.

Écoutons encore, par exemple, ces admirables développements des mêmes pensées.

« La suprême dignité de Marie consiste en ce qu'elle est la mère de Dieu, *Theotocos.* »

« L'Évangile, en nous enseignant que « *Iacob genuit Ioseph, virum Mariae de qua natus est Iesus qui vocatur Christus*, nous

(1) Ibid. V, p. 413 sq.
(2) Ibid., V, p. 413.

propose donc la raison, le but pour lesquels Marie a été créée par Dieu et est née en ce monde, à savoir : afin qu'elle fût la mère du Christ, la mère du Dieu vivant et vrai, le digne habitacle du Dieu incarné, humanisé. » (1)

Il donne par là, à la Vierge bénie, « une louange qui à elle seule suffit, car, telle l'unité contenant dans sa simplicité toutes les espèces de nombre, elle renferme, comme dans un trésor, toutes les louanges que l'on peut adresser à la B. V. Marie... » (2)

Est-ce qu'en cette louange, ne se trouve pas « le premier principe de la noblesse et de la dignité de Marie, le principe dont il faut déduire qu'elle est l'épouse du Très-Haut, la Souveraine des Anges, la Reine de tous les Saints, l'Impératrice de l'univers entier ? » (3)

Et maintenant « écoutez, je vous prie, la considération que je vais faire. Si avant qu'il naquît, un homme était créé par Dieu un pur esprit et recevait la faculté de se donner des parents de son choix, dites-moi : sur qui s'arrêterait ce choix ? Ne serait-ce pas sur des personnes très distinguées, très nobles, excellentes sous tous rapports ?

« Or le Christ seul a eu ce pouvoir de choisir les parents qu'il voulait. Et voyez comme il l'a exercé. Voyez, je vous le demande, quel est le Père qu'il a pris et s'il était possible qu'il en trouvât un meilleur ! Il n'a point voulu, en effet, avoir d'autre père sur la terre que Dieu lui-même, afin que Dieu, son Père céleste, fût aussi son père selon l'humanité. Admirez l'excellence de ce choix ! Et vous ne voudriez pas que le Christ se fût donné une mère semblable à un tel Père ? Il a pu choisir cette mère ; bien plus, il a pu se la former excellente, absolument sainte, semblable à son Père divin, et il faudrait penser qu'il ne l'a pas voulu ? On devrait estimer qu'il s'est choisi une Mère qui eût été, pour un temps, le vil esclave du démon, en sorte que celui-ci pourrait se dresser contre le Christ et lui dire : De qui es-tu le fils ? N'est-ce pas d'une femme qui fut jadis mon esclave, d'une femme que j'ai souillée, déflorée ? Oh ! non, mille fois non ! Il n'est pas admissible que le diable puisse faire un tel reproche, adresser une telle injure au Christ ! (4)

D'autre part, « si Marie est vraiment la mère du Christ, Fils

(1) Sermo III, I, p. 439.
(2) Sermo V, II, p. 455.
(3) Sermo VIII, I, p. 479.
(4) Sermo III, V, p. 442 sq.

unique de Dieu, elle est aussi, nécessairement, la vraie Épouse du Dieu vivant et vrai, du Dieu tout-puissant. Or d'où vient que ce Dieu d'infinie majesté a épousé une femme et se l'est unie par les liens d'un vrai mariage ? Évidemment à cause de l'amour qu'il lui portait, ainsi qu'il advint au roi Assuérus, lequel, vaincu par l'amour, se choisit pour épouse et éleva sur le trône, encore qu'elle fût née dans une humble condition, la très belle Esther. Le fait que Dieu a choisi Marie pour épouse est donc un signe très manifeste et une preuve très évidente de l'amour infini de ce même Dieu envers la Vierge très sainte. Et, en effet, quelle meilleure marque d'amour un empereur ou un roi peut-il donner à une jeune fille, belle sans doute, mais de modeste extraction, que de la choisir pour épouse et de l'élever ainsi à la dignité de Reine ? » (1)

« Or, dites-moi, quel est l'homme, qui devant se choisir une épouse et pouvant la former, tant pour l'âme que pour le corps, selon les désirs de son cœur, ne la voudrait pas ornée de toutes sortes de grâces et de vertus ? Qui, dans de telles conditions, permettrait qu'elle eût été souillée, au préalable, et souillée par le plus vil personnage ? Eh bien, Dieu seul a pu se former une épouse qui répondît de tous points aux désirs de son cœur et au choix de sa volonté, et il ne l'eût pas formée relimpe de toute grâce, de toute vertu, de tout don céleste ? Il eût même permis qu'elle fût violée par Satan ?... » (2)

« Oserait-on dire qu'il n'a pas pu créer la sainte âme de la Vierge très sainte dans la grâce originelle, comme il y a créé les anges et les premiers hommes ? Sa toute-puissance n'aurait-elle pas pu préserver la Vierge du péché originel ? Serait-il tenu par ses propres lois, en sorte qu'il ne pourrait en dispenser ? Gardons-nous de le croire ! Non ! Non ! Dieu a pu préserver la Vierge ! Il l'a pu. Bien plus il l'a dû... » (3)

* * *

Du pouvoir que possédait évidemment Dieu de préserver la Vierge, sa Mère, du péché originel et de la suprême convenance qu'il y avait à ce qu'il l'en préservât effectivement, on peut déjà conclure : Donc Dieu a fait Marie Immaculée dans sa conception.

(1) Sermo VIII, I, p. 480.
(2) Ibid. III, p. 482.
(3) Ibid. I, p. 480.

Telle est bien la conclusion que tire saint Laurent de ces deux principes, indéniables l'un et l'autre.

Par là, son argument s'identifie avec le fameux syllogisme de Scot : *Potuit, Decuit, Fecit,* syllogisme qui, d'ailleurs, se rencontre à peu près textuellement en tel ou tel passage du *Mariale,* comme nous venons d'en avoir un exemple sous les yeux. (1)

Cependant, il faut bien l'avouer, une telle argumentation, pour séduisante qu'elle apparaisse, ne saurait conduire à une conclusion certaine.

La raison en est évidemment que, parmi les preuves sur lesquelles elle s'appuie, celles que résume la mineure de Scot : *Decuit,* ne sont que de pure convenance.

Or des raisons de convenance, si hautes qu'on les suppose, ne permettront jamais qu'on édifie sur elles une argumentation aboutissant à une conclusion hors de conteste.

Et, de fait, dans la présente question, on serait fort embarrassé de prouver péremptoirement qu'il y aurait eu impossibilité métaphysique, ou simplement morale, — ce qui en Dieu est tout un, — à ce que Marie eût été justifiée seulement *in utero matris,* comme estimèrent qu'elle l'avait été saint Thomas, saint Bonaventure et d'autres princes de l'École.

En tant qu'homme, Jésus possède, il ne faut pas l'oublier, une ascendance qui remonte jusqu'à Adam, le père commun de toute l'humanité.

Sans doute, de tous les membres dont se compose cette ascendance, il n'en est pas un seul qui le touche de plus près que sa bienheureuse mère.

Tous les autres cependant comptent vraiment parmi les ancêtres du Sauveur, ils ont tous contribué effectivement à l'engendrer selon la chair.

Or, d'une part, il est incontestable que Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, les préserver tous, Adam y compris, de tout péché, comme il aurait pu, posée la faute originelle, empêcher que cette faute se transmît à l'un quelconque de ceux des descendants du premier homme qui devaient entrer dans la généalogie du Christ.

Pareillement il est incontestable que de hautes raisons de convenance, celles précisément qui militent, — quoique ici avec une force toute spéciale, — en faveur de la Conception immaculée de la Vierge, eussent demandé qu'effectivement le Seigneur

(1) Supra, l. c., e sermone VIII, I, p. 480.

usât, en faveur de tous ces ancêtres de Jésus, du pouvoir qu'il avait de préserver chacun d'eux de la souillure originelle.

Et pourtant nous savons que la Vierge a été, elle, exemptée de cette souillure *singulari privilegio*, par un privilège singulier, et il suffit d'ouvrir la Bible pour constater que tel ou tel des aïeux de Jésus, non seulement ne fut pas préservé de la chute d'origine, mais encore eut le malheur de tomber en de lourdes, et parfois très lourdes fautes personnelles.

Est-ce à dire pourtant que les arguments de convenance invoqués par saint Laurent de Brindes, après Scot, et aussi après plus d'un Père de l'Église, saint Augustin par exemple, (« *Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo questionem.* ») (1) soient à dédaigner parce qu'incapables de conduire à une conclusion rigoureusement certaine ?

En aucune façon, surtout lorsque c'est du haut de la chaire qu'on doit exposer la vérité dont ils tendent à établir le bien fondé. Ils le sont même d'autant moins, en ce cas, comme nous l'avons déjà fait remarquer dans notre précédent article, (2) que bien souvent de simples raisons de convenance produisent sur les fidèles une impression plus profonde et plus durable, entraînent plus facilement leur conviction, que ne le sauraient faire de savantes preuves, rigoureusement apodictiques, mais dont la portée est au-dessus de leur intelligence ou de leur culture religieuse.

Néanmoins, comme nous l'avons fait remarquer aussi dans le même article, (3) saint Laurent de Brindes était un théologien trop averti pour se contenter personnellement de telles preuves, et un prédicateur trop consciencieux pour n'en pas vouloir apporter d'autres à son auditoire. Il se gardera donc bien de négliger les arguments qui prouvent positivement que Dieu a honoré sa Mère du beau privilège de l'Immaculée Conception.

Bien au contraire, il les exposera tous soigneusement, s'efforcera de mettre la force probante de chacun d'eux à la portée des plus humbles fidèles, les unira les uns aux autres dans un faisceau puissant, capable d'entraîner la conviction de l'auditeur le moins ouvert ou le plus ignorant.

(1) De natura et gratia, c. 36, P. L. 44, 267.
(2) Voir *Études Franciscaines*, nº 246, Mai-Juin 1931, p. 294.
(3) Ibid., p. 295.

Il fera plus : il fondra, dans un tout harmonieux, arguments positifs (1) et arguments de convenance.

Par là, il renforcera, il poussera même jusqu'à la certitude la valeur probante des seconds, tandis qu'il rendra les premiers plus accessibles à l'ensemble de son auditoire.

Et de la sorte, son raisonnement pris dans tout son ensemble, peut se ramener à ce polysyllogisme : *Potuit, Decuit, Voluit, Fecit.*

Étudions brièvement les preuves positives auxquelles saint Laurent fait appel pour démontrer que vraiment Marie fût dès le premier instant de son existence, exempte de la faute originelle.

* * *

Ramenées à la rigueur d'une argumentation scolastique, ces preuves se classent d'elles-mêmes sous les trois grands chefs classiques : preuves scripturaires ; preuves traditionnelles ; preuves de raison théologique.

C'est dans cet ordre que nous les exposerons.

Et tout d'abord, les preuves scripturaires.

On sait que ces preuves peuvent se ramener à trois : celle qui se tire du Protévangile, au Ch. III de la Genèse, celle des figures et types de la Bienheureuse Vierge dans l'Ancien Testament, celle enfin de la Salutation angélique.

Saint Laurent insiste peu sur la première de ces preuves, celle que fournit le Protévangile : « *Inimicitias ponam inter te et mulierem, inter semen tuum et semen ipsius* ».

Oh ! ce n'est pas, parce qu'au temps où notre saint composait ses sermons, ce premier argument n'avait point encore été mis en pleine lumière par l'exégèse et la théologie catholiques, comme il l'a été depuis lors, après surtout que, dans la Bulle *Ineffabilis*, Pie IX en a consacré, sans toutefois la définir, la grande valeur probante.

Non, car cette valeur probante saint Laurent la reconnaît implicitement dans l'appel qu'il fait, en faveur de sa thèse, au texte désormais classique, et dans l'interprétation parfaitement juste qu'il en donne.

(1) Par arguments positifs, nous entendons ici, on l'a compris, toutes les preuves qui, n'étant pas de pure convenance, mais reposant sur des données d'Ecriture, de Tradition, ou de raison théologique, concluent de façon positive, soit avec certitude, soit avec plus ou moins grande probabilité, au fait de la Conception Immaculée de la Vierge.

Seulement, on le comprend, le Protévangile n'offre pas au prédicateur les ressources qu'offre tel ou tel autre argument, moins concluant peut-être de soi, mais qui, d'une part, se prête mieux aux développements oratoires, et, de l'autre, est beaucoup plus apte à frapper les esprits d'un auditoire de simples.

Il n'en reste pas moins que, bien loin d'ignorer ou de mésestimer la première, dans l'ordre chronologique, des preuves scripturaires de notre dogme, saint Laurent l'expose avec autant de rigueur que de concision, dans l'un au moins de ses sermons *in Conceptionem immaculatam* :

« Ce nom (le nom de « Marie ») signifie que la Vierge devait être l'ennemie principale du diable, selon cet oracle : *Je poserai une inimitié entre toi et la femme*, et qu'elle devait le vaincre : *Elle brisera ta tête* ; qu'elle serait par conséquent non pas vaincue par lui comme Ève, mais victorieuse de lui, en un mot : la femme forte par excellence. »

Ceci posé, comment les forces de la Vierge eussent-elles pu être d'abord débilitées par l'infirmité du péché originel ? Ce n'était point l'infirmité du péché qu'il fallait pour vaincre le diable, « mais bien la vertu infinie de la grâce, la divine force de l'Esprit ». (1)

* * *

Si Laurent de Brindes ne développe pas longuement la preuve tirée du Protévangile, il en agit tout autrement à l'égard de celle que fournissent les nombreuses figures et types de la très Sainte Vierge dans l'ancien Testament.

C'est là un genre d'argument dont les tendances rationalistes ou rationalisantes de notre époque font assez peu de cas.

Et pourtant nul n'a le droit d'ignorer avec quelle insistance et quelle confiance les Pères y ont recours pour établir et défendre les dogmes chrétiens, particulièrement ceux de la Marialogie, et, plus particulièrement encore, celui-là même qui nous occupe : le dogme de l'Immaculée Conception de la Bienheureuse Mère de Dieu.

Saint Laurent de Brindes, est-il besoin de le dire ? ne se montra jamais disposé à sacrifier, si peu que ce fût, au dieu, naissant alors, du rationalisme moderne. Bien au contraire, il fut, dès le principe, l'adversaire déclaré, véhément, implacable, du libre examen luthérien ou calviniste, lequel n'était au fond qu'un rationalisme avant la lettre.

(1) Sermo XI, in Concep. Imm., VII, p. 503.

D'autre part, servi par sa prodigieuse érudition scripturaire, et soutenu, nous allions dire : emporté, par son prestigieux talent oratoire, il ne pouvait pas ne pas s'attacher, et s'attacher avec une préférence marquée, au développement des preuves, à la fois si fortes et si belles, que les types ou figures de la Vierge nous offrent en faveur de l'absence, dans leur admirable prototype, de toute faute, soit actuelle, soit originelle.

En cela d'ailleurs, il ne faisait pas que suivre l'exemple des Pères. Il préludait encore à ce que ferait lui-même, un jour, le Magistère souverain de l'Église, dans l'authentique document par lequel s'imposerait irrévocablement à la croyance des chrétiens le dogme de l'Immaculée Conception. Et il est même fort intéressant de constater que toutes les figures de la Vierge qu'invoque Pie IX, dans la Bulle *Ineffabilis*, pour montrer au peuple chrétien que, dès l'ère patriarcale et l'ère mosaïque, Dieu voulut annoncer le plus beau privilège de sa Mère, toutes ces figures, dis-je, se rencontrent, invoquées déjà, et pour la même fin, dans les onze magnifiques sermons de saint Laurent *in Conceptionem immaculatam*.

Nombreuses sont ces figures.

La première en date est Ève, la mère des vivants, Ève prise dans son état d'origine, c'est-à-dire créée, comme Marie devait l'être et le demeurer éternellement, sans ombre de péché ni de souillure quelconque, innocente, vierge, pure et sainte d'esprit comme de corps. (1)

C'est ensuite l'arche de Noé.

Cette arche « flottait sur les eaux du déluge parce qu'elle était faite de bois résineux et enduite, en dedans comme en dehors, d'excellent goudron. Les bois sont une chair exempte de péché ; le goudron : c'est la grâce ; le déluge : le péché originel qui submergea le monde tout entier. Seule l'arche fut sauvée des eaux par la miséricorde de Dieu, Noé ayant trouvé grâce aux yeux du Seigneur...

Ainsi est-il dit de Marie : « Tu as trouvé grâce aux yeux du Seigneur »... (2)

C'est encore le buisson ardent.

Parce que Dieu y résidait, Moïse ne reçut pas la permission de s'en approcher avant d'avoir enlevé sa chaussure. Et le démon

(1) Sermo VII, V, p. 471.
(2) Sermo V, IV, p. 459.

eût pu, par le péché originel, s'approcher de Marie, temple de Dieu et Mère virginale de son Fils ? (1)

C'est, on s'en souvient, l'épouse du grand-prêtre, laquelle ne pouvait être que choisie parmi les vierges d'Israël. « Dieu, figuré par le grand-prêtre, voulait prendre une épouse sur la terre : Marie. Pouvait-il ne pas la choisir vierge toute pure, sainte de corps et d'esprit, et non déjà déflorée par Satan ? » (2)

Marie, c'est pareillement le tabernacle de l'alliance que le Très-Haut, son hôte divin, s'est plu à sanctifier : « *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus* ».

Comment donc le péché eût-il pu ternir la splendeur d'un habitacle que Dieu a voulu orner lui-même, bien plus : qu'il s'est lui-même édifié ? (3)

C'est l'arche de l'Ancien Testament.

Il n'y avait, dans le Saint des Saints, où Dieu habitait de façon toute spéciale, que le Propitiatoire, l'arche qui le contenait et les Chérubins couvrant l'arche de leurs ailes. Pourquoi donc ces trois objets et pas d'autres ? Parce qu'ils figuraient : le propitiatoire : le Christ ; l'arche : Marie ; les Chérubins : tous les anges, et que le Christ, Marie et les Anges sont, comme Dieu, sans nulle souillure de péché. (4)

Au reste, Marie n'est-elle pas, elle-même, l'arche du Nouveau Testament, arche qui doit contenir, non plus les deux tables de la Loi, mais l'Auteur même de la Loi, le Verbe Incarné, et à laquelle, par conséquent, convient infiniment plus qu'à l'ancienne, d'être formée de bois très précieux, *ex lignis nobilissimis*, et ornée, tant au dedans qu'au dehors, d'un or très pur, *auro mundissimo*. Et pour Marie, les bois très précieux ne sauraient être que les dons de la nature, l'or très pur que les dons d'une grâce que jamais ombre de péché n'a ternie ni retardée. (5)

Figure de Marie encore, et surtout, cette demeure que la Sagesse éternelle s'est édifiée : *Sapientia aedificavit sibi domum,* (6) ce Temple du Très-Haut, dont il est écrit : *Domum tuam... decet sanctitudo in longitudinem dierum.* (7)

A vrai dire, au commencement du monde, Dieu s'était déjà

(1) Ibid. IX, p. 448.
(2) Sermo III, IX, p. 447.
(3) Sermo IX, IV, p. 491 et alibi passim.
(4) Sermo I, VIII, p. 416.
(5) Sermo III, III, p. 440.
(6) Sermo IV, II, p. 450.
(7) Sermo I, V, p. 412.

formé un temple, en notre première mère Ève, laquelle fut ornée par lui, dès sa création, de tous les dons de la grâce et de la justice originelle.

Mais hélas ! *domus haec a rege Babylonis igne combusta et diruta funditus fuit.* « Le feu maudit de la cupidité, allumé par Satan en l'âme d'Ève, causa la ruine totale du premier temple de Dieu ».

Dieu cependant ne voulut pas que cette ruine totale de son habitacle en ce monde fût éternelle.

Il entendit au contraire y remédier et y remédier si bien, que, pour ce faire, il s'édifierait une demeure nouvelle, incomparablement plus belle que l'ancienne : *Magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae*, une demeure qu'il emplirait de gloire, *implebo domum istam glòria*, et qui parce que fondée *in montibus sanctis*, (hébr. *in montibus sanctitatis*), durerait jusque dans les siècles des siècles : *Haec requies mea in saeculum saeculi.*

Et ce temple nouveau, incomparablement plus beau que l'ancien, et qui doit demeurer debout éternellement, ce sera Marie.

« Ève reçut la gloire dont elle devait être privée et détrônée par le péché. Mais il n'en est pas de même de Marie, qui fut fondée pour être éternellement la très glorieuse demeure de Dieu. Pour l'une comme pour l'autre, même fondation, mais non même durée ni même stabilité ». (1)

Qu'on le remarque bien d'ailleurs, si Marie est le tabernacle, l'arche, la demeure, le temple de la divinité et donc des trois personnes de la Très Sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, elle tout cela *modo speciali* au regard de la seconde de ces est trois Personnes, du Verbe qui s'est fait chair dans son sein virginal.

De ce chef encore, il convenait donc, et au plus haut point, qu'il n'y eût en elle aucune souillure.

Si Dieu a, comme un sage architecte, disposé le monde céleste et terrestre de façon à ce qu'il offrît à chacun des êtres qu'il devait renfermer une demeure convenable et digne d'eux, s'il a voulu que fussent si saints et si glorieux le tabernacle de Moïse et le temple de Salomon, où il n'habiterait qu'en ombre et figure, que penser de la demeure préparée par lui à son Fils unique, venant sur cette terre pour s'y incarner et s'y revêtir de la nature humaine ?

A coup sûr, en elle, c'est-à-dire en Marie, bien plus que dans

(1) Sermo VII, IV, p. 471.

le tabernacle de Moïse, que dans le temple de Salomon, que dans le paradis terrestre, ou même dans le paradis céleste destiné aux anges fidèles, ne se pouvait rencontrer rien que de précieux, de noble, de pur. (1)

* * *

Une preuve scripturaire, qu'on peut dire classique elle aussi, du dogme de l'Immaculée Conception se trouve, on le sait, implicitement contenue dans les paroles de l'Archange Gabriel à Marie, lors de l'Annonciation : *Ave, gratia plena, Dominus tecum*, et dans celles qu'Élisabeth, au jour de la Visitation, adressa à sa bienheureuse cousine : *Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui.*

Saint Laurent, qui a composé seize sermons *super* : *Missus est*, et dix *in Salutationem angelicam*, a bien garde d'omettre cette preuve. Il y recourt même déjà dans ces sermons sur l'Évangile de l'Annonciation et sur la Salutation angélique.

« *Gratia plena.* Là, où la grâce est pleine et parfaite, on ne saurait trouver ni ombre de vice, ni quelque péché que ce soit ; de même que là, où parfaite est la lumière, ne se rencontre absolument aucune obscurité de ténèbres. Une totale perfection de grâce s'accompagne nécessairement de toute sainteté, de toute justice, de toute vertu, de tout don de l'Esprit-Saint...

« Par conséquent, ces mots : *Ave, gratia plena,* Je vous salue Vierge Immaculée, Vierge parfaitement pure de toute tache de péché et de la contagion des vices, indiquent que tout péché est aussi éloigné que possible de Marie. Vous êtes toute belle, ô mon amie, et nulle tache de péché n'est en vous... » (2)

« *Dominus tecum !* Jamais Satan ne fut avec Marie ! C'est Dieu seul qui fut toujours avec elle, parce que Marie ne fut jamais sous l'empire du péché, mais toujours sous celui de la grâce. Toujours remplie de grâce, comme le soleil l'est de lumière... Dieu fut avec Marie au commencement... Il fut avec Marie dès la conception de celle-ci, de façon à ce qu'elle vînt à l'existence immaculée, pure, sainte, pleine de grâce... »

Mais c'est aussi, et surtout, dans les sermons traitant ex professo de l'Immaculée Conception, que notre pieux et docte orateur invoque fréquemment, en faveur de cette vérité, et l'annonce de la plénitude de grâce, de la très spéciale union avec

(1) Sermo V, II, p. 455 sq.
(2) Sermo V, in Salutationem angelicam, II, p. 195.
(3) Sermo VII, in Salut. angel., VI, p. 215.

Dieu, dont Gabriel fut l'heureux messager auprès de la Vierge, et aussi la salutation inspirée d'Élisabeth : *Benedicta tu in mulieribus...*

« L'Ange Gabriel unit Marie avec le Christ : *Ave, gratia plena, Dominus tecum* ; Élisabeth, remplie de l'Esprit-Saint, bénit la Vierge : *Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui.* Que signifient cette union singulière, cette singulière plénitude de grâce et aussi cette bénédiction, non moins singulière, par laquelle Marie est dite bénie comme le Christ ? Si la Vierge a été, avec le reste du genre humain, maudite à cause du péché, comment peut-elle être proclamée, par l'Ange et Élisabeth, bénie plus que toute autre femme ?

« Car enfin, l'Ange la salue : *gratia plena, pleine de grâce*, et cependant il ne nous est pas dit quand elle fut ainsi remplie de la grâce, pas plus qu'il ne nous est dit quand elle naquit ou fut conçue. Élisabeth la célèbre aussi, comme l'Ange : *bénie entre toutes les femmes*, sans pourtant nous révéler quand la Vierge se vit enrichie, comme d'un trésor immense, d'une telle et si grande bénédiction de dons célestes.

« Que faut-il donc conclure, sinon que Marie a été divinement créée, formée pleine de grâce et de bénédictions dans le sein même de sa mère. » (1)

« *Gratia plena.* Où réside la grâce ? Dans l'âme, dans le cœur de l'homme. Mais quelle est la grandeur, la capacité, l'ampleur de l'âme et du cœur humain ? Elles sont infinies. Le monde est trop petit : il ne saurait emplir la capacité de notre cœur, pas plus que ne le pourraient faire des milliers ou des millions de mondes...

« *Ave, gratia plena*, de tout ce qu'on peut désirer dans l'ordre de la grâce, remplie aussi par conséquent, du don de l'innocence et de la pureté angéliques ». (2)

* * *

Le principal argument qu'apporte la Tradition en faveur de la Conception Immaculée de la Vierge est évidemment, aux yeux de saint Laurent, la *mens et praxis Ecclesiae*. Il reconnaît certes et proclame, nous l'avons vu, que l'Église ne force personne à célébrer la fête de l'Immaculée Conception de Marie. Il constate aussi pourtant que, non seulement elle permet qu'on la célèbre, mais encore a coutume de le faire pour son propre compte et

(1) Sermo I, VIII et IX, p. 419.
(2) Sermo III, IV, p. 441.

d'inviter, par la concession d'abondantes indulgences, les églises particulières à l'imiter en cela. (1)

Or comment peut-elle en agir ainsi, la Conception de la Vierge n'étant pas mentionnée (2) dans les divines Écritures, si l'Esprit-Saint lui-même ne l'y pousse ?

« Car l'Église du Christ est dirigée par l'Esprit-Saint et elle ne peut errer...

« Si donc elle célèbre la fête de la Conception, c'est-à-dire de la sainte, de l'Immaculée Conception de la Vierge », — l'Église, maîtresse de sainteté en même temps que de vérité, ne saurait en effet rien célébrer que de saint et de pur, — « c'est en vertu de l'inspiration, par la motion de l'Esprit-Saint, qui est un Esprit de vérité et de piété, de sagesse et d'intelligence. » (3)

* * *

Restent les raisons théologiques invoquées par saint Laurent pour prouver que la Mère de Dieu ne fut jamais sous l'empire du démon.

Nombreuses sont ces raisons, mais toutes ne sont pas d'égale valeur.

Plusieurs d'entre elles ne font d'ailleurs que reproduire, sous une forme nouvelle, les raisons de convenance dont il a été parlé plus haut, et leur force probante n'excède pas, par conséquent, la force probante de ces raisons.

On ne peut nier cependant que, dans son ensemble, appuyé comme il l'est constamment sur le fondement divin de l'Écriture, et présenté, comme il l'est aussi, avec autant de vigueur que d'éloquence, le raisonnement théologique du saint prédicateur ne soit singulièrement apte à entraîner la conviction de l'auditeur ou du lecteur.

(1) Sermo VII, IX, p. 477.

(2) Il est clair que saint Laurent n'entend parler ici que de l'absence, dans l'Écriture, de toute mention *explicite* de la Conception et de la Nativité de la Vierge. Il oppose en effet ce silence des Saints Livres, touchant l'entrée de Marie dans le monde, à ce qu'ils disent *expressément* de la conception, de la sanctification *in utero matris*, et de la naissance du Précurseur. D'autre part, nous l'avons entendu rapporter et développer éloquemment la preuve scripturaire positive de notre mystère. Enfin il est bien évident que l'inspiration, la motion de l'Esprit-Saint qu'il attribue à l'Église dans l'institution de la fête de la Conception ne constitue point et ne saurait constituer à ses yeux une révélation nouvelle, mais est seulement une intervention divine ayant pour but « d'expliciter » et de mettre en pleine lumière une vérité contenue jusque là *implicite et obscure* dans le dépôt de la foi.

(3) Sermo IX, I, p. 498.

Nous nous contenterons, ici encore, de donner quelques-uns des arguments invoqués par saint Laurent.

Première raison : Dieu ne fait rien d'inutile. Or inutile eût été, en la Vierge, la sujétion au péché originel.

En effet, « comment Dieu eût-il pu permettre, sans raison, un tel mal en la Vierge ? Car enfin, quelle utilité, quel profit y aurait-il eu à ce que Marie naquît souillée de la tache originelle ? Eût-ce été pour empêcher qu'elle ne s'enorgueillît de la grandeur du don divin ? Mais il aurait mieux valu, à cette fin, permettre qu'elle tombât dans le péché véniel, car il entre plus de volontaire en celui-ci », (puisque c'est la volonté personnelle qui le commet). « Au reste, il n'y avait nullement à redouter que Marie s'enflât d'orgueil. Son humilité fut, en effet, toute semblable à celle du Christ. Or l'humilité du Christ provenait, non de la conscience de quelque mal, mais de la claire et parfaite connaissance qu'il avait de soi-même en tant qu'il était homme. » (1)

Autre raison.

Les mystères de la grâce que Dieu a opérés en Marie ne doivent pas se mesurer selon les lois ordinaires, mais bien selon la toute-puissance divine : « *Car celui qui est puissant a fait en moi de grandes choses et son nom est saint* ». (2)

Or ne se mesureraient-ils pas selon les lois ordinaires si Marie n'avait reçu la grâce que de la même façon que le commun des justes : c'est-à-dire après avoir été préalablement privée de cette grâce par le péché d'origine ?

Autre raison encore.

On ne peut refuser à Marie, abîme de grâces, miracle de sainteté, aucun privilège dans l'ordre des biens spirituels, et moins que tous autres, les privilèges concédés à d'autres pures créatures.

Or qui ne sait que Dieu a créé les Anges et nos premiers parents dans l'état de justice originelle ?

On ne saurait donc dénier à Marie le même bienfait divin, le même privilège de grâce et de sainteté. (3)

D'autre part, nous le savons, Marie était prête à renoncer à l'honneur suprême de la maternité divine plutôt que de perdre le trésor de sa virginité corporelle. Comment Dieu aurait-il pu, dans ces conditions, lui demander le sacrifice de sa virginité

(1) Sermo VII, X, p. 478.
(2) Sermo VII, X, p. 477.
(3) Sermo VII, X, p. 477 et passim.

spirituelle, c'est-à-dire la faire naître dans le péché et sous l'esclavage de Satan ?

Non ! Mille fois non ! Car la Vierge toute sainte eût sans aucun doute préféré la mort à la tache originelle, ou plutôt elle eût mieux aimé ne pas naître que naître avec cette souillure, tant est grande la perversité du péché. (1)

Au reste, le rôle de médiatrice *ad mediatorem*, dévolu à la Mère du Rédempteur dans le grand'œuvre du salut du monde ne supposait-il pas, n'exigeait-il pas, en quelque sorte, qu'elle fût conçue sans péché ?

« Marie, comme le Christ, est la porte du ciel. Mais Marie est la porte par laquelle Dieu vient à nous, tandis que le Christ est celle par laquelle nous allons à Dieu. Pareillement, le Christ est la porte du ciel parce qu'il est le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme-Dieu, et Marie l'est, elle, du fait de son rôle de médiatrice entre le Christ et les fidèles. Mais, de même que le Christ, médiateur de Dieu, eut la nature divine, de même Marie, médiatrice du Christ, a la sainteté du Christ : elle est entièrement pure et immaculée comme le Christ. » (2)

Dernière raison, et de très grand poids aussi : le mode vraiment supérieur, selon lequel l'Immaculée Conception de la Vierge manifeste les perfections divines.

« Nul n'ignore que Dieu n'opère rien *ad extra*, si ce n'est pour manifester les trésors infinis de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté... Or, sans aucun doute, l'Immaculée Conception de la Vierge manifeste excellemment la puissance, la sagesse, la bonté divines.

« De la *puissance* de Dieu, la Vierge elle-même a dit : *Fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen eius*. Celui qui est puissant a fait appel à sa grande puissance, afin de me sanctifier d'une grande sainteté. Elle ne dit pas : Celui qui est miséricordieux pour effacer le péché, mais celui qui est *puissant* pour créer la nature et la grâce. Ce mystère montre que Dieu put créer dans ce monde une âme en état de grâce, comme, au commencement, il put créer, en ce même état, les Anges dans le ciel. Il

(1) Sermo VII, X, p. 478.

(2) Sermo IX, VI, p. 493. Nous indiquerons plus loin deux raisons thèologiques, assez originales, que tire saint Laurent du fait de la Rédemption, pour prouver, sinon l'absolue nécessité, — ce qu'il ne saurait faire, — du moins la très grande convenance de l'Immaculée Conception de la Vierge, à savoir, *ne in regno gratiae ullus locus vacuus maneret et ut Christus perfectus esset Redemptor.*

montre encore que la divine Majesté n'est pas soumise à ses propres lois, mais qu'elle est libre de concéder, *ex gratia et privilegio*, une faveur qui aille contre la loi commune. Il montre enfin que Dieu a le pouvoir de racheter du péché, non seulement par une Rédemption libératrice, mais encore par une Rédemption préservatrice... Et en tout cela apparaît mieux la grandeur de la puissance divine, puisque tout cela constitue une grâce bien plus précieuse, une grâce qui, préservant l'âme de toute souillure, la rend beaucoup plus semblable à Dieu et au Christ.

« L'Immaculée Conception manifeste encore excellemment la *sagesse* divine. Par elle, en effet, Dieu a fait, en un instant, de l'âme de la Vierge, une très parfaite image du Christ, peignant cette image de vives couleurs et veillant à ce qu'elle ne fût pas souillée de la moindre tache. Par elle encore, il nous donne à comprendre que la virginité intacte et perpétuelle de l'esprit est bien supérieure à celle de la chair. Par elle également, à l'intégrité corporelle de Marie, dont l'homme ne devait jamais s'approcher, il ajoute l'intégrité de l'esprit, le démon n'ayant jamais pu souiller la Vierge par le péché. De fait, il eût été insensé, (*insipientiae fuisset*), de choisir plutôt pour Marie la virginité corporelle que la virginité spirituelle. N'accuserait-on pas de stupidité un roi qui permettrait que l'épouse qu'il veut bientôt s'unir fût d'abord prise et violée par l'ennemi, et ce, afin de pouvoir ensuite l'arracher, par la force, des mains de cet ennemi ? La perte de l'honneur n'est-elle pas irréparable ?

« Enfin l'Immaculée Conception manifeste au plus haut point la bonté de Dieu, qui, par cette bonté, voulut communiquer à une pure créature un parfait trésor de grâce, une pureté et une innocence parfaites, une similitude et une ressemblance non moins parfaites avec la divine bonté et la divine sainteté. Aussi bien, comment n'eût-il pas accordé tous les trésors de la grâce à celle à qui il va confier tous les trésors de la divinité, plaçant en elle toute la plénitude de celle-ci, l'aimant au point de lui donner son Fils unique ? En vérité, comment ne lui donna-t-il pas toutes choses en lui donnant ce Fils unique ? ». (1)

F. Jérôme de Paris. o. m. c.

Rome, juin 1931.

(1) Sermo III, VII, p. 444 sq.

PSYCHOLOGIE SCOTISTE ET PSYCHOLOGIE MODERNE

La modernité de la psychologie du B. Duns Scot et sa puissance d'adaptation à la psychologie contemporaine ont été maintes fois observées par les médiévistes. Au XVIIIe siècle, un célèbre disciple du Docteur Marial, Charles de St-Florian, O. F. M., (1) (c. 1782) rédigea sur la demande du ministre général de l'Ordre des Frères-Mineurs, Pascal de Varesio, un cours complet de philosophie scotiste où il rapprochait la pensée de Duns Scot et particulièrement sa psychologie du mouvement philosophique d'alors. Cet ouvrage averti, très modéré et où l'auteur ne cache pas les difficultés qu'il dut surmonter pour atteindre son but, (2) est encore aujourd'hui d'une grande utilité. Au XIXe siècle Frédéric Morin, l'historien cartésien si estimé de la pensée médiévale, écrivait à son tour (3) : « Il est très remarquable que chez Hugues Cavelle, dans ses *Disputationes*

(1) *Joannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentiorum placitis accomodata*, 7 vol., Milan 1771. Cf. A. Bertoni, O. F. M., *Le B. Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto 1917, p. 563.

(2) L. c., *Logica*, Praefatio, Milan 1771, I, p. VII-VIII : « Perdifficile, fateor, sane opus ac plenum periculi. Cujus equidem rei difficultatem atque periculum eo magis in dies expertus sum, quo in hac describenda Philosophia magis progrederer. Etenim cum non nisi longe paucas ex iis quaestionibus, quae modo in medium revocantur, Scotus expressim instituat, oportuit universa illius volumina attente ac iterato percurrere, et qua sparsim ocurrebant, quae ad rem Neotericam facere poterant, diligenter adnotare : cumque pluribi aut ex aliorum sententia loquatur aut anceps momenta hinc inde opposita proferat quin certi aliquid ipse decernat, difficile quandoque ac laboriosum valde fuit veram ejus mentem attingere. Quamobrem inique prorsus a me exposceretur ut in omnibus evidenter ostenderem Scotum cum recentioribus Philosophis expresse convenire. In pluribus quidem id certo constabit ; ast in reliquis nonnisi probabili quadam ratione ex illius principiis ducta idipsum conficiam et in quibusdam praeterea mihi haec venia danda est ut commonstrare sufficiat ipsum non longe abfuisse a Neotericorum opinionibus aut eas saltem non reprobasse.

(3) *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 800.

de anima, opuscule qui sert de commentaire au *De anima* de Duns Scot (1), nous trouvions un essai complet de psychologie et même spécialement d'idéologie. Dans le chapitre sur l'évidence (2), il y a des idées qui rappellent en les devançant celles de Descartes, notamment sur les songes, le sommeil, la certitude des sens. On dirait, en lisant cet auteur ainsi que beaucoup d'autres, que Descartes a pris dans ses prédécesseurs une foule de théories particulières, sans les modifier, sinon par la place même qu'il leur donne dans la vaste organisation de la philosophie ». Maintes fois, F. Morin a exprimé des vues analogues et cela non sans enthousiasme même, lorsqu'il expose la philosophie scotiste de la pluralité des formes (3) et quand il célèbre la place importante que les Docteurs Franciscains accordent au moi avant Descartes et les psychologues modernes (4). Vers la même époque, Th. H. Martin (5) († 1884) affirme aussi en traitant de la pluralité des formes que « sur ce point capital la théorie du Docteur Subtil est parfaitement acceptable en elle-même et bien plus conciliable que celle du Docteur Angélique avec les progrès modernes des sciences ». Parmi les médiévistes contemporains le P. Prosper de Martigné, O. M. C. (6), R. Seeberg (7), le P. Parth. Minges, O. F. M. (8), et tout récemment

(1) Duns Scot, *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, 1891, III, p. 643-777. L'authenticité du *De anima* est très douteuse ; d'après des recherches récentes l'auteur n'est point Duns Scot, mais son disciple, Antoine André, O. F. M.

(2) *Annotationes*, disp. 3, sect. 6, chez Duns Scot, *Opera omnia*, III, p. 731-734.

(3) *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, II, col. 1303.

(4) L. c., I, col. 1306 : « L'École franciscaine enseigne que l'âme est connue en même temps que le corps, et quelques-uns de ses disciples allèrent plus loin et posèrent avant Descartes cette maxime importante que le premier être connu et celui dont la connaissance donne toute autre connaissance, c'est l'âme. Vérité fondamentale, qui a servi à organiser au XVII[e] siècle toutes les rénovations de détail accomplies ou tentées dans les sciences depuis le XV[e]. Le fameux mot de Descartes : *Cogito, ergo sum*, n'en est que l'expression souveraine et c'est aussi la rénovation des sciences, condensée en une sorte de décret philosophique qui n'a que trois mots, mais qui contient un monde de conséquences. Or le *cogito, ergo sum* a déjà été murmuré par l'École Franciscaine ou du moins par ceux qui se rattachent à ses principes. Duns Scot l'entrevoit, Occam le devine. Nicolas de Cusa le pose. »

(5) *Les sciences et la philosophie*, Essai 4 : L'âme et la vie du corps, p. 220. Texte cité par E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Paris, 1887, ch. 5, p. 122.

(6) *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris 1888, ch. 4, sect. 5, p. 238-248 et ch. 5, p. 400-403.

(7) *Die Theologie des Joh. Duns Skotus*, Leipzig, 1900, p. 108-109.

(8) Art. *Duns Scotus*, dans *The Catholic Encyclopedia*, New-York 1909, V, p. 198 b : « His writings indeed contain many entirely modern ideas, e. g. the

M. Baudin (1), professeur de l'Université de Strasbourg, et le R. P. Bernard Jansen, S. J., dans son retentissant article, *Auf dem Wege zur Wahrheit* (2) ont aussi rappelé brièvement l'actualité saisissante de plusieurs aspects de la psychologie scotiste. Ce qui est plus notable encore, des écrivains très distingués et sans attache aucune à la pensée scolastique et à l'École Franciscaine, tels H. Siebeck, (3) Heinz Heimsoeth, (4) M. Heidegger (5) n'hésitent pas à affirmer que la pensée du Docteur Franciscain est aux origines de la psychologie moderne.

Stress he lays on freedom in scientific and also in religious matters, upon the separateness of the objective world and of thought, the self-activity of the thinking subject, the dignity and value of personality ». L. c. p. 197a : « With regard to memory, sensation and association, we find in Scotus many modern views. »

(1) Art : *La raison et la foi dans la philosophie du moyen-âge* dans *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg 1923, III, p. 328-338. L'Auteur s'appuie parfois sur le *De rerum principio*, qui est, non du B. Duns Scot, mais de Vital du Four, O. F. M.

(2) Dans *Stimmen der Zeit*, Freiburg i. B. 1926, Bd. 111, p. 251-265 : « Neben dem Aufblühen des Thomismus in unsern Tagen hat die Erforschung und die Befruchtung durch die Franziskanerschule die grösste Bedeutung... Mit ihrem Wirklichkeitssinn, ihrer Pflege des empirischen Elementes, ihrer Schätzung der Mathematik, ihrer kritischen Einstellung, ihrer Betonung des Aktivismus, ihrer Hervorhebung der Selbstbestimmung des freien Willens sind die Franziskanerdenker berufen, gewissen Einseitigkeiten anderer Schulen zu steuern, an das Gesunde in den neuzeitlichen Richtungen anzuknüpfen und so die Kluft zwischen Scholastik und Nichtscholastik überbrücken zu helfen. » L. c. p. 258 : « Longpré arbeitet scharf die Stellung des Objektes im Prozess des Erkennens heraus und zeigt in durchschlagender Weise, wie antikantianisch Scotus denkt, wie tief er in der realistischen Abbildungstheorie der Scholastik verankert ist. Nicht einmal die Beipflichtung zur erkannten Wahrheit steht wie bei Descartes in der Gewalt der Verstandes. Unfehlbare, vom Willen unabhängige Gewissheit eignet dem Erkenntnisvermögen erstens in Bezug auf die unmittelbar einleuchtenden Prinzipien und die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen, zweitens in Bezug auf die Erfahrungstatsachen, drittens in Bezug auf die eigenen Bewusstseinstatsachen. Man meint, den Begründer des neuzeitlichen Rationalismus, den Erfinder der analytischen Geometrie, den kritischen, mathematisierenden Verfasser des *Discours de la méthode*, Descartes, zu hören. Mit Recht hebt Longpré wiederholt die Aktualität scotistischer Gedankengänge für die heutigen Erkenntnisfragen hervor. »

(3) Cf. B. Geyer-Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die patristische und scolastische Philosophie*, Berlin 1928, 509.

(4) *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 1922, 150 : « In der Seelenauffassung des Duns Scotus liegt, wie schon Siebeck betont hat... der erste Beginn zur Psychologie der Renaissance und der ganzen Neuzeit. »

(5) *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916 101. « H. Siebeck findet gerade bei Duns Scotus « die Anfänge der neueren Psychologie » ... Er entdeckte erst wieder die psychische Objektwelt der inneren Erfahrung für die selbständige Untersuchung ».

Il est donc admis généralement que la psychologie de Duns Scot pourrait faciliter sur plus d'un point un rapprochement entre la scolastique et la pensée moderne. Le problème toutefois n'a jamais été étudié à fond, vu sans doute la difficulté notable de comparer des sciences aussi différentes que la psychologie médiévale et la psychologie moderne ; (1) il est même presqu'impossible dans l'état actuel des études scotistes de traiter le sujet d'une façon complète et définitive. Puissent au moins les pages qui suivent poser la question dans toute son ampleur, fournir des matériaux difficilement accessibles aux médiévistes (2) et ouvrir ainsi la voie aux investigations de l'avenir.

La psychologie du B. Duns Scot se rapproche d'abord de la psychologie contemporaine par l'attention extrême qu'elle prête à l'expérience psychologique.

A la suite de S. Augustin (3) les docteurs franciscains du XIIIe siècle et particulièrement les précurseurs du Docteur Marial, S. Bonaventure, Pierre Olivi, (4) le card. Matthieu d'Aquasparta et Vital du Four, ont été fort attentifs aux données de l'expérience psychologique. Le souci du réel et du concret qui caractérise l'École Franciscaine, comme l'a justement observé le R. P. Val.-M. Breton, O. F. M., (5) et, à un titre non moindre, les traditions et la méthode de Robert Grossetête et de l'École d'Oxford dont ils s'inspiraient largement, leur en faisaient une règle absolue. Tout appliqué qu'il est en effet à l'analyse des faits surnaturels, lorsqu'il écrit la vie extatique de S. François d'Assise et traite des connaissances expérimentales les plus élevées de la contemplation, (6) S. Bonaventure est

(1) Cf. P. Jac. van der Veldt, O. F. M., dans l'*Antonianum*, Rome 1930, V, 122-3.

(2) Pour ce motif il a paru opportun de reproduire intégralement dans les pages qui suivent des textes parfois très longs.

(3) Cf. B. Jansen, S. J., *Geist und Form der Philosophie des hl. Augustinus* dans *Miscellanea augustiniana*, Rotterdam 1930, 282-284 ; M. Grabmann *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. Matthaeus von Aquasparta*, Wien 1906, 174.

(4) Cf. *Quaest. in II librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, Quaracchi 1926 III, 599.

(5) *La pensée franciscaine* dans la *France Franciscaine*, Paris 1924, VII, 5-37.

(6) B. Rosenmoeller, *Religiöse Erkenntnislehre nach Bonaventura (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd XXV, Hft 3-4), Münster i. W. 1925, 192-198 ; Th. Carreras y Artau, *Els caracters de la filosofia francescana é l'esperit de S. Francesc*, dans *Franciscalia*, Barcelona-Sarrià, 1928, 67 : « L'empirism de R. Bacon mancaria de significació privat del seu coronament mistic ; i per altra banda el Doctor Seràfic pot ostentar el titol d'experimentador amb

fort loin de méconnaître le rôle et la valeur de l'expérience soit externe (1) soit interne. (2) Aux deux voies qui mènent à Dieu et aux raisons éternelles, l'une immédiatement et par mode d'intuition, (3) *per viam simplicis intelligentiae sive puro intuitu*, l'autre par le moyen du discours et du raisonnement (4), *per viam rationis*, le Séraphique Docteur en ajoute une troisième spécifiquement franciscaine, la voie expérimentale (5) : *per viam experientiae*. Avec une pénétration remarquable, S. Bonaventure décrit aussi la connaissance expérimentale que l'âme possède d'elle-même et assigne à l'expérience interne son contenu et sa valeur critériologique. (6) Sa pensée est très ferme à ce sujet

el mateix dret que l'autor de l'*Opus Majus* pes bé que la seva experiencia s'hagi exercitat preferentment en els darrers graons del seu Itinerari. Situata aquestes altures, també el Doctor Serafic com R. Bacon, troba insuficient l'argumentació per a assolir el coneixement de Deu. Aquest coneixement, com hem vist abans, sols pot aconseguirse amb l'experiencia o tast divi. »

(1) III *Sent.*, d. 14, a. 3, q. 2, concl. et ad 3, Quaracchi 1887, III, 332 ; *Sermones selecti*, serm. 4, n. 18, V, 572.

(2) I *Sent.*, d. 17, p. 1, a. 1, q. 4, I, 301 b ; III *Sent.*, d. 23, dub. 4, III, 504 ; Cf. S. Kampmann, *Philosophia angelico-seraphica*, Quarachi 1896, Psychol., c. 2, II, 478-479.

(3) *Collationes in Hexaëmeron*, éd. F. Delorme, O. F. M., Quaracchi 1932, Visio, 1, coll. 2, n. 31, p. 89.

(4) L. c., n. 28, p. 88.

(5) L. c., n. 30, p. 89 : « Convertitur anima ad rationes aeternas per viam experientiae. Experitur quidem anima quod esse posterius est ab esse priori. Habitus enim cognoscuntur per privationes et sic non cognoscitur experimentaliter perfectum nisi per imperfectum, nec rectum cognoscitur nisi per obliquum. Et haec etiam est via Augustini et omnium se convertentium ».

(6) III, *Sent.*, d. 23, dub. 4, III, 504 : « Cognitio, qua anima cognoscit illud quod habet in se, est cognitio cujusdam experientiae ; per hoc enim cognoscit aliquis se habere fidem, dum ad se ipsum introrsus ingrediens experitur utrum sit promptus ad credendum ; sic de aliis habitibus virtutum et aliis omnibus, quae latent introrsus. Quoniam igitur anima non potest habere experientiam, nisi de eo quod est in potestate sua et de eo quod respicit actum animae, cum experientia dicat usum alicujus potentiae, hinc est quod quando aliqua sic sunt in anima quod reddunt ejus potentiam habilem ad aliquod opus, vel circumstant alicui operi interiori, talia possunt cognosci ab ipsa anima certitudinaliter... Quando vero aliqua sic sunt in anima quod ipsa principaliter non respiciunt usum alicujus potentiae, sicut character vel sicut deformitas culpae praeteritae, vel quae sunt supra potestatem ipsius animae, sicut gratia in quantum reddit acceptum Deo, et caritas similiter, quia de talibus non potest habere anima experientiam, non potest habere certam notitiam. Ideo cum dicitur quod illa quae sunt essentialiter in anima, certitudinaliter cognoscuntur, hoc intelligitur de illis de quibus potest sumere anima certum experimentum ; de his autem de quibus non potest sumere experimentum, nisi per conjecturam, non cognoscit nisi conjecturando. » — Il n'est pas sans intérêt de noter ce que pense S. Bonaventure sur les rapports du physique et du moral, II *Sent.*, d. 14, p. 2, a. 2, q. 3, II, 363 b ; II *Sent.*, d. 33 a. 2, q. 1, II, 788.

et décidément opposée à la psychologie aristotélicienne, ainsi que l'a établi le R. P. Bonifaz Luyckx, O. P., dans son monumental ouvrage sur la théorie bonaventurienne de la connaissance (1). Visiblement le B. Buns Scot se souviendra des fines intuitions du Séraphique Docteur. Dans un même esprit, Pierre Olivi emprunte à l'expérience interne une preuve très déliée et fort pressante de la liberté humaine (2) comme l'a observé à plusieurs reprises le R. P. Bernard Jansen S. J. ; (3) il est ici sans rival parmi les scolastiques du XIII[e] siècle. (4) Fidèle à

(1) *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (*Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd. XXIII, Hft 3-4), Munster i. W. 1923, 175-179.

(2) *Quaest. in II librum Sent.*, quaest. 57, éd. Jansen, II, 316-338.

(3) L. c. Prolog. II, p. XI : « Paris ponderis systematici et historici sunt argumenta quibus in q. 57 libertas voluntatis probatur. Tanta abundantia et varietate conspectuum eminent quantam vix apud scholasticos medii aevi, raro apud scholasticos decimi sexti et decimi septimi saculi vel apud neo-scholasticos aetatis nostrae invenies. Rationes enim non solum ex considerationibus aprioristicis et metaphysicis, quibus scholastici abundant, hauriuntur, sed etiam, idque copiose et sagacissime ex observationibus introspectivis seu empiriopsychologicis ad mentem S. Augustini et modernorum philosophorum, quales raro idque jejune et abstracte solum apud scholasticos conspiciuntur. Haec autem omnia stilo tam vivido describuntur, ut quis sibi facile persuadeat auctorem has elucubrationes non ex libris hausisse, sed propriis observationibus et analysi innixum psychologica personaliter elaborasse. » ; B. Jansen, *Geist und Form der Phil. des hl. Augustinus*, l. c., 301 : « Inbezug auf den Nachweis der Willensfreiheit lässt Olivi mit seiner modernen scharfsinnigen Analyse des Innenlebens alles weit hinter sich, was sich bei Thomas und den Thomisten findet. »

(4) B. Jansen, S. J., *Ein neuzeitlicher Anwalt der menschlichen Freiheit, aus den XIII Jahrh : Petrus Joh. Olivi* dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1918, Bd. 31, 230-238, 382-408. Le P. Jansen, *Wege der Weltweisheit*, Freiburg i. B. 1924, 139-140, a écrit sur la modernité de la psychologie de P. Olivi une page qu'il est impossible de ne pas citer ici, malgré sa longueur, car elle résume aussi bien la pensée de Duns Scot que la synthèse du maître provençal : « Ausgeprägt ist auch sein Sinn und vor allem seine Schätzung der Erfahrung als Ausgangspunkt der Metaphysik. Wie aufmerksam weiss er den Schwingungen des eigenen und fremden Seelenlebens zu folgen, wie feinfühlig ist er fur die zartesten Empfindungen und einfachsten Gedankenelemente, wie reich ist das daraus gewonnene Beobachtungsmaterial, wie eindringend die begrifflich verarbeitende Analyse !... Modern sind auch mehrfache Beobachtungen über Assoziation und Nachbilder : aus ihnen erklärt er die Wahrnehmung eines leuchtenden Ringes beim Schwingen eines brennenden Holzscheites, das Weitersehen eines länger fixierten äusseren Gegenstandes nach Schliessung der Augen. In der gleichen Richtung liegen seine Erklärungen über die Verbindung (Colligantia) der verschiedenen Seelenkräfte und das verwandte Klingen und Schwingen der einen und andern. Seine Andeutungen über Lokalisation im Gehirn erinnern mehr an Flechsig als an Gall : die vorderen Partien sind vorzugsweise auf die Beobachtung äusserer Gegenstände eingestellt, die hinteren fördern die Versenkung in die den Sinnen abgewandte Innenwelt, während die mittleren der Verbindung beider dienen. Häufig verwendet er auch Tatsachen der Tierpsychologie für die Erschliessung menschlicher Vorgänge. Die Betonung der Gedächtnisbilder, die

cette orientation, Vital du Four, O. F. M. — l'auteur du *De rerum principio* édité sous le nom de Duns Scot — place à son tour la base de la certitude dans le témoignage de la conscience et l'aperception du moi. (1) Avec Roger Bacon, ces doctrines, pour la plupart du moins, trouvent leur formule définitive. (2) Fait doctrinal unique dans l'histoire de la pensée médiévale, l'*Opus Majus* (3) consacre même un chapitre très développé à la connaissance expérimentale et en démontre excellemment les prérogatives. Ainsi l'École Franciscaine a prolongé pendant un siècle et non sans éclat les intuitions de S. Augustin et de Robert Grossetête et préparé la voie au B. Duns Scot.

Métaphysicien avant tout comme les autres scolastiques (4), le Docteur Marial ne s'intéresse pas au même degré que Roger Bacon a l'expérience physique : généralement même il emprunte à Avicenne et à Aristote ses observations à ce sujet ainsi que l'ont fait la plupart des maîtres du XIII[e] siècle, selon la juste

bei der Erinnerung das wahrgenommene Objekt vertreten, geht auf Augustinus zurück. Folgte er auch in der Annahme, das Herz sei das eigentliche Organ der Empfindung, der veralteten aristotelischen Ansicht, so anerkennt er doch nachdrücklich den bedeutungsvollen Zusammenhang der Nerven und des Gehirns mit den Sinnesvorgängen. »

(1) *De rerum principio*, q. 15, n. 3, 7, 20, 25, chez Duns Scot, *Opera omnia*, IV, 548, 550, 558, 561. Cf. E. Baudin, art. cit., 334-335 ; P. Zach. van de Wœstyne, O. F. M., *Cursus Philosophicus*, Malines 1921, I, p. 239, nota 3 ; B. Geyser, *Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik* dans *Festgabe zum Cl. Baeumker zum 70 Geburtstag (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Suppl. Bd II), Münster i. W. 1923, 161, 178-180. C. Sanseverino, *Philosophia christiana*, Dynamilogia, c. 7, art. 23, Naples 1862, II, 891-897, 900-909, s'est complètement mépris au sujet de ces textes du *De rerum principio* en voyant dans le sens intérieur dont ils font mention une faculté distincte de l'intelligence, alors qu'il n'est rien autre qu'un acte, une perception de l'esprit ; par suite ses critiques tombent à faux. A ce sujet M. E. Gilson observe justement dans la *Revue d'histoire franciscaine*, Paris 1924, I, 114 : « Nous trouvons à la question XV un magnifique exposé de la doctrine qui reconnait à l'âme l'intuition directe d'elle-même... Le texte en question reprend avec certains développements que l'on retrouverait déjà chez Peckham, Mathieu d'Aquasparta et S. Bonaventure la pure doctrine de S. Augustin. »

(2) A. Little, *Roger Bacon*, dans les *Proceedings of the British Academy*, London 1928, XIV, 30-33 : « The claim of Bacon to modernity rests mainly on his advocacy of experimental science. » Cf. Th. Carreras i Artau, art. cit., 49-79 ; R. Carton, *L'expérience physique chez Roger Bacon*, Paris, 1924 ; *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris 1924.

(3) *Opus Majus*, pars sexta, ed. John H. Bridges, Oxford-London 1900, II. 167-222.

(4) Cf. C. Baeumker, *Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie* dans *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd. XXV, Heft 1-2), Münster i. W., 1928, 90.

remarque du R. P. Fröbes, S. J. (1) Il importe toutefois d'observer que Duns Scot a perçu très nettement la valeur de l'induction scientifique. « Les scolastiques, écrit M. De Wulf (2), n'ont pas étudié les méthodes expérimentales avec tout le soin qu'y mettent les modernes, mais on trouve chez certains d'entr'eux notamment chez Jean Duns Scot, de fines analyses des méthodes inductives ou des voies qui permettent de passer de l'observation de certains cas à la loi qui régit tous les cas ». Formé à l'école d'Aristote, écrit à son tour le R. P. Raymond, O. M. C., (3) Duns Scot sait à quel fond immuable attribuer la fixité des opérations dont l'expérience manifeste le retour harmonieux et constant. Les concepts objectifs de nature, de causalité et de finalité lui fournissent un fondement solide pour élever avec certitude l'édifice de la science ». Sous ce rapport (4) le Docteur Franciscain a réellement mérité de la philosophie des sciences et par suite, indirectement du moins, de la psychologie expérimentale. — Ce qui rend toutefois sa pensée plus actuelle encore, c'est sa philosophie de l'expérience interne et l'attention qu'il porte aux données de la conscience, comme l'a observé H. Siebeck (5). Selon Duns Scot, l'intuition psychologique est une perception immédiate, l'acte d'un sens intérieur par lequel l'âme se saisit sans intermédiaire ainsi que ses opérations et ses états de conscience : *Quodam sensu id est perceptione interiori experimur* (6). Dans cette aperception l'âme se saisit concrètement.

(1) Dans *Scholastik*, Freiburg i. B. 1931, VI, 101.

(2) *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1924, I, 291-192.

(3) *La théorie de l'induction. Duns Scot précurseur de Bacon*, dans les *Etudes Franciscaines*, Paris, 1909, XXI, 113-126, 270-279. En rendant compte du livre de M. B. Russell, *Méthode scientifique en Philosophie*, trad. Ph. Devaux, Paris 1929, le R. P. V. Kruiper, O. P, écrit dans l'*Angelicum*, Rome 1931, VIII, 427 : « La logique nouvelle se distingue de la logique aristotélicienne et traditionnelle pour laquelle B. R. a fort peu d'égard parce qu'elle s'enrichit de l'induction... Il faut en conclure que le logiciste B. R. n'a certainement pas étudié dans leurs sources mêmes les imposantes théories logiques d'Albert le Grand ni celles de Thomas d'Aquin ni la remarquable théorie de l'induction de Duns Scot. »

(4) *Ox.* I, d. 3, q. 4, n. 9, IX, 176-177 ; *Quaest. in Metaph.*, I, q. 4 et q. 5, VII, 51-70. Cf. E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, 65.

(5) Cf. B. Geyer-Ueberweg, *l. c.*, 508 : « Von besonderer Bedeutung sei aber neben diesen Tatsache (= der wieder verstärkste Einfluss Augustins) eine andere weniger beachtete, das gesteigerte Interesse nämlich für die Gegenstände und die Methode des empirischen Psychologie. » ; B. Mastrius de Meldula, O. F. M. Conv., *Cursus Philosophicus*, De anima, Venise 1688, Disp. 6, q. 6, art. 2, n. 199, III, 178.

(6) *Ox.* 4, d. 43, q. 2, n. 11, XX, 40 ; cf. Mastrius de Meldula, *l. c.* n. 199-201, III, 178 ; R. P. 4, d. 45, q. 3, n. 10, XXIV, 574 a : « Intellectus potest percipere actum meum, intuitive vel abstractive intelligendo ».

Intuition vécue, conscience ou lumière de nos actes conscients, elle se renouvelle au fur et à mesure que se succèdent nos pensées et nos vouloirs ; elle révèle l'existence du moi, ses tendances ontologiques et ses opérations immanentes, mais rien au delà de leur présence et de leur appartenance au sujet qui les éprouve. Ainsi que Duns Scot l'a marqué avec vigueur, prévenant ainsi l'erreur des modernistes, le surnaturel échappe aux prises de l'expérience psychologique. (1) De même l'intuition ne nous livre pas la connaissance de la nature ou de l'essence même de l'âme. Le Docteur Marial l'enseigne explicitement (2) à l'encontre de l'École phénoménologique de Husserl. Vu cette incapacité de fait à saisir son essence telle quelle, *sub proprio et quidditativo conceptu*, dans l'état présent, l'âme n'atteint sa nature spécifique que par le secours des concepts généraux puisés préalablement dans l'expérience sensible (3), ou tout au moins, une impulsion du dehors est requise pour mettre en branle initialement l'activité de l'esprit, sinon pour saisir confusément ses actes primitifs, du moins pour les analyser complètement et pénétrer sa nature spécifique (4). Mais ce domaine exclus, presque rien n'échappe à l'intuition psychologique dans le royaume de l'âme (5). Selon Duns Scot, en effet, l'expérience interne témoigne en faveur de l'existence de la liberté humaine (6) ; elle atteste contre Platon

(1) *Ox.* Prol., q. 1, n. 13, VIII, 23 ; *Ox.* 3, d. 26, q. 1, n. 25, XV, 348 ; *Quod.* XIV, n. 7, XXV, 11-12. Cf. P. Déodat de Basly, O. F. M., *Capitalia opera B. Joan. Duns Scoti*, Le Havre 1908, I, p. XXXVI-XLI.

(2) Cf. B. Mastrius de Meldula, *Cursus Philosophicus*, De anima, d.6, q. 6, a. 1, n. 192-198, III, p. 176-178.

(3) *Ox.* Prol. q. 1, n. 11, VIII, 21 : « Non cognoscitur anima a nobis nec natura nostra pro statu isto nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus. » ; *R. P.* 2, d. 3, q. 3, n. 14, XXII, 595 : « Intellectus noster in statu isto habet immediate ordinem ad phantasma et hinc est quod non per essentiam cognoscit anima nostra se. » — Il ne s'agit pas ici des actes de l'âme.

(4) *Ox.* 2, d. 3, q. 8, n. 14, XII, 195-196 : « Non potest statim intelligere se nullo alio intellecto quia non potest statim moveri a se propter ordinem potentiarum ejus necessarium pro statu isto ad imaginabilia ».

(5) *Ox.* 4, d. 49, q. 10, n. 2, XXI, 318 b : « Appetitus naturalis intellectus non est actus elicitus ab eo, ergo sic erit de voluntate. Praeterea non experimur talem actum esse in nobis cum tamen inconveniens sit nobilissimos habitus naturaliter esse in nobis et latere nos, quod etiam verum est de operationibus. » Cf. R. P. Prol., q. 2, n. 7, XXII, 37 a. — Sur les recherches modernes relatives à la conscience, A. Gemelli, O. F. M., *La coscienza secondo le piu recenti ricerche della fiilosofia sperimentale* dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milano 1922, XIV, 236-288.

(6) *Quaest. in Metaph.* IX, q. 15, n. 5, VII, 609 : « Quare voluntas illud volet ? nulla est alia causa nisi quia est voluntas... Ad secundum a posteriori probatur : experitur enim qui vult se posse non velle sive nolle, juxta quod de li-

que les idées ne sont pas innées (1) et elle nous assure, à l'encontre des prétentions des ontologistes, que le concept de Dieu n'est ni simple ni primitif ou antérieur aux autres concepts (2). C'est en partant de l'intuition des actes d'intelligence et de volonté que nous nous formons une idée analogique de l'Être Infini (3). Dans la même lumière intérieure l'ordre naturel des actes psychologiques se révèle : l'intelligence doit précéder le vouloir, mais il n'est pas requis que l'acte lui-même de la volonté comme tel soit connu préalablement dans sa nature intime et spécifique (4). La même lumière atteste aussi ce retour de l'esprit vers l'image sensible que les scolastiques appellent : *conversio ad phantasma,* (5) non moins que le rôle bienfaisant de cette collaboration naturelle de l'imagination à l'activité intellectuelle. (6) De même, elle révèle l'intime et profonde synergie de

bertate voluntatis alibi diffusius habetur. » Cf. B. MASTRIUS DE MELDULA, *Cursus Philosophicus*, De anima, d. 7, q. 1, n. 7, III 212 b : « Cum Doctore dicendum est, quodlibeto 16, nullam hujus rei assignari posse rationem a priori nisi quia voluntas est voluntas, nam sicut esse et modus essendi sunt immediata, ita agere et modus agendi ; unde IX Metaph. q. ult. concludit voluntatis nostrae libertatem non nisi experientia et a posteriori posse efficaciter demonstrari. » Même devant la présentation du bien suprême la volonté n'est pas déterminée : elle peut au moins suspendre son acte. *Ox.* 4, d. 49, q. 10, n. 10, XXI, 333 b : « Unumquodque objectum potest voluntas velle et nolle et a quolibet actu in particulari potest se suspendere hoc vel illo ; et hoc potest quilibet experiri in se ipso, cum quis offert sibi aliquod bonum et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere et nullum actum voluntatis circa hoc elicere. »

(1) *Quaest. in Metaph.* I, q. 4, n. 9-10, VII, 56 a ; *Ox.* 3, d. 24, q. 1, n. 12, XV, 43.

(2) *R. P.*, I, d. 22, q. 1, n. 11, XXII, 266 b : « Non experimur nos habere aliquem conceptum simpliciter simplicem de Deo quo distinguitur a non Deo, quia si habemus aliquem talem conceptum de Deo, totaliter a nobis cognosceretur. » Cf. P. GREGORIUS DEV, O. F. M., *Ontologismus et Ven. D. Subtilis*, Jerusalem 1903, 15-22.

(3) *Quaest. in Metaph. II*, q. 3, n. 24, VII, 114 a.

(4) *Add. Magnae*, 1. d. 10, q. 4 n. 2, XXII, 185 b ; *R. P.* 1, d. 10, q. 4, Vienne, ms. lat. 1153, f° 45 v : « Ad argumentum in oppositum, dico quod haec est absolute et simpliciter falsa : « Quidquid producatur per voluntatem, est praecognitum : nam non oportet actum voluntatis intrinsecum, antequàm ab ea eliciatur vel producatur, esse praecognitum vel praecognosci, nisi (ut) objectum tantum, ut quilibet experitur in se » etc.

(5) *Add. Magnae*, 1, d. 3, q, 5, n. 9, XXII, 109 b ; *R. P.* 1, d. 3, q. 5, Vienne, ms. lat. 1153, f° 25 r : « Tunc est una difficultas, si species manet in intellectu quando non intelligit et alia ab ista quae est in phantasmate, quare oportet ipsum in omni intellectione convertere ad phantasmata ? Non videtur hoc esse necessarium, nam praesente activo et passivo potest sequi actio sufficienter, cum ab aliis non dependeat ; experimur autem quod oportet convertere ad phantasmata ad hoc ut intelligamus, quia aliter possemus intelligere organo indisposito. »

(6) *R. P.*, 1, d. 3, q. 5, ms. cit., f° 25 v : « Hoc quilibet experitur in se : nam

l'intelligence et du vouloir dans toutes les opérations de la vie psychique. (1) L'expérience psychologique nous avertit encore du fait que l'abstraction est une opération immanente de l'esprit et que dans ce stade initial de la connaissance l'intellect est éminemment actif et non pas déterminé par l'objet ou par son substitut, l'image sensible. Avec la même évidence elle assure que l'habitude acquise collabore activement et d'une manière délectable à l'agir de la faculté qu'elle perfectionne. (2) La distinction à établir entre la connaissance abstractive et la connaissance intuitive repose aussi en grande partie sur le témoignage de cette perception vitale. (3) C'est encore l'intuition psychologique qui établit positivement l'incapacité de l'esprit à embrasser à la fois une multitude considérable d'objets, (4) l'imperfection et les limites de notre connaissance, (5) non moins que la succession des actes intellectuels. (6) De même lorsqu'il s'agit de fixer l'objet propre d'une faculté, c'est de la nature même de l'acte immanent perçu par l'expérience interne, et non

facta aequali intentione et aequaliter voluntate copulante, virtute phantastica fatigata in organo, minus perfecte et intense intelligo ; et quanto magis phantasiamur aliquod singulare alicujus universalis, dum nobis virtus phantastica non fatigetur, tanto clarius et perfectius intelligo. » Cf. *R. P.* 2, d. 3, q. 5, n. 13, XXIII, 140-141.

(1) *Ox.* 2, d. 42, q. 4, n. 10, XIII, 461 ; *R. P.* 2, d. 42, q. 4, n. 14, XXIII, 221 : « Si voluntas circa illud idem operatur circa quod intellectus, firmatur intellectus in operatione sua... Quod vero ita sit, patet per experimentum. Experimur enim hoc in omni potentia, quod ipsa fortius agit si voluntas complacet, et quando potentiae sunt distractae circa diversa objecta, imperfectius operantur. »

(2) *Quaest. in Metaph.*, VII, q. 18, n. 8, VII, 458 a ; *Ox.* 1, d. 3, q. 7, n. 20, IX, 361 a ; *Quod.* XV, n. 2, XXVI, 119 a.

(3) *Ox.* 2, d. 33, q. 1, n. 5, XV, 443 ; *Ox.* 1, d. 17, q. 3, n. 6, X, 59 a.

(4) *Quod.* VI, n. 7-8, XXV, 243-4 : « Ut melius capiatur, distinguitur de duplici actu intellectus, et hoc loquendo de simplici apprehensione. Unus indifferenter potest esse respectu objecti existentis et non existentis et indifferenter etiam respectu objecti non realiter praesentis sicut et realiter praesentis. Istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia sive quidditates rerum intelligimus aeque, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito sive non... Alius autem actus intelligendi, quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis est ; possibilis tamen est talis, qui scilicet praecise sit objecti praesentis ut praesentis, et existentis ut existentis. » Cf. *R. P.* 2, d. 3, q. 3, n. 10, XXII, 592 b.

(5) *R. P.* 3, d. 14, q. 3, n. 5, XXIII, 356 : « Experimur quod intellectus noster non se extendit simul actualiter in infinita nec extendere potest, imo valde indistincte intelligit plura simul actu si illa intelligantur per diversas species. »

(6) *Ox.* 2, d. 3, q. 9, n. 11, XII, 216 a ; *Ox.* 3, d. 14, q. 2, n. 20, XIV, 317.

(7) *Ox.* 1, d. 3, q. 7, n. 20, IX, 361 a : « Ad quaestionem respondeo et dico quod intellectio actualis est aliquid in nobis, non perpetuum sed habens esse post non esse, sicut experimur. »

pas précisément de l'essence de cette faculté considérée abstraitement que part le psychologue. (1) L'intuition psychologique atteste encore que l'appétit naturel soit de l'intelligence soit de la volonté n'est pas un acte élicite — puisque nous n'en avons aucune conscience — mais seulement une inclination passive et ontologique des facultés elles-mêmes. (2) Enfin c'est à l'expérience quotidienne de nos aspirations vers l'infini (3) que nous devons de comprendre que notre destinée n'est pas dans les biens d'ici-bas, mais en Dieu seulement. Ainsi le B. Duns Scot note à maintes reprises et avec une précision extrême le contenu de l'expérience psychologique.

La discussion des grands problèmes psychologiques permet au Docteur Marial d'insister encore sur la valeur critériologique de l'expérience interne. L'intuition est un critère infaillible de vérité (4) : elle est à la base de toute certitude, car elle exclut rigoureusement le doute. (5) Ainsi que l'a observé avec justesse M. Baudin, (6) c'est avant tout au nom de la véracité absolue et de la primauté de l'expérience psychologique que Duns Scot (7) critique les théories idéologiques d'Henri de Gand, plus ou moins teintées du doute philosophique des néo-platoniciens de l'Académie. L'esprit, selon le Docteur Marial, a ses certitudes à lui et s'y élève sans le secours d'une illumination spéciale. Il y a d'abord la certitude des premiers principes : leur vérité est perçue immédiatement dès la simple saisie des termes à la lumière d'une intuition purement intellectuelle. (8) Dans un autre ordre, voici la certitude des vérités d'expérience physique : l'induction scientifique, qui découvre la nature des êtres dans la récurrence

(1) *Ox.* Prol. q. l, n. 13, VIII, 23 : « Ex ipso actu quem experimur, concludimus potentiam et naturam, cujus iste actus est, illud respicere pro objecto quod percipimus attingi per actum, ita quod objectum potentiae non concluditur ex cognitione potentiae sed ex cognitione actus quem experimur ».

(2) *Ox.* 4, d. 49, q. 10, n. 2, XXI, 318.

(3) *De primo rerum principio*, c. 4, n. 25, (sexta via), IV, 779 ; *Ox.* 1, d. 2, q. 2, n. 31, VIII, 447 ; *Ox.* 4, d. 49, q. 12, n. 3, XXI, 440 ; *R. P.* 4, d. 49, q. 11, n. 3, XXIV, 676 ; *Quod.* VI, n. 9, XXV, 244.

(4) *Ox.* 4, d. 49, q. 8, n. 5, XXI, 306 b ; *Ox.* Prol. q. 2, n. 12, VIII, 95 b ; *R. P.* 2, d. 3, q. 3, n. 11, XXII, 592 a. Cf. C. Prezzolini, O. F. M., *Cursus Philosophicus ad mentem Doctoris Subtilis*, Rome 1905, Psych. art. 7-8, II, 250-257.

(5) *Quod.* XVII, n. 11, XXVI, 220 b ; « Certitudo nata est inesse intellectui de actu suo, excludens non tantum deceptionem sed etiam dubitationem. » etc.

(6) *La raison et la foi dans la philosophie du moyen-âge*, l. c., 330.

(7) *Ox.* 1, d. 3, q. 4, n. 10, IX, 179-180.

(8) L. c., n. 7, IX, 173. Voir à ce sujet l'importante dissertation d'Hugues. Cavelle, O. F. M., *De evidentia et certitudine* dans *In librum de Anima*, disp. 3, sect. 6, chez Duns Scot, *Opera*, III, 731-734.

et la fixité de leurs effets, en donne raison d'une manière définitive. (1) Sur un plan plus élevé se place la certitude des faits de conscience : actes d'intelligence, volitions et sentiments. L'intuition la fonde irréfragablement, surtout s'il s'agit d'actes pleinement perçus. (2) Bien plus, dans tout le processus de l'élaboration de l'idée, l'expérience psychologique prévaut sur l'expérience externe et physique, car cette dernière, soumise aux conditions du milieu et de l'organe, est sujette fréquemment à l'illusion ; l'intuition psychologique au contraire échappe toujours à l'erreur. Ainsi il n'est peut-être pas certain que je vois un mur blanc à telle distance donnée, car l'organe de ma vue peut être défectueux, mais il est absolument certain au moins que je vois. (3) Grâce à cette primauté de l'intuition et à l'évidence des premiers principes connus intuitivement en vertu de leurs termes mêmes, l'intelligence peut juger critiquement de toutes les données fournies par les sens et les corriger au besoin. (4) « C'est donc toujours au tribunal de l'entendement, écrit M. Vacant, (5) que Duns Scot en appelle du témoignage des sens. Cette tendance à relever la valeur de la raison se manifeste chez lui en toute circonstance », et cela dès ses *Questions sur la Métaphysique*. (6) Elle indique surtout, est-il permis d'ajouter, quelle valeur primordiale le B. Duns Scot accorde à l'intuition psychologique.

Ces vues du Docteur Marial sont du plus haut intérêt. Elles n'épuisent pas toutefois sa pensée. La critique que Duns Scot fit de la thèse averroïste de l'unité de l'intelligence lui fournit en effet l'occasion de formuler quelques précisions nouvelles. « Partisans du pluralisme métaphysique, écrit M. De Wulf, (7)

(1) L. c., n. 9 et 11, IX, 176, 179 b.

(2) L. c., n. 10, IX, 179. Cf. *Quaest. in Metaph.*, I, q. 4, n. 12, VIII, 58.

(3) *Op. Ox.* l. c. : « De tertiis cognoscibilibus, scilicet de actibus nostris, dico quod est certitudo de multis eorum sicut de principiis per se notis... Sicut est certitudo de vigilare, sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus, qui sunt in potestate nostra, ut de me intelligere, de me audire et sic de aliis, qui sunt actus perfecti. Licet enim non sit certitudo quod videam album extra positum vel in tali subjecto vel in tali distantia, quia potest fieri illusio in medio vel in organo et multis aliis viis, tamen certitudo est quod video. » etc. Cf. *Ox.* 4, d. 43, q. 2, n. 10-11, XX, 40.

(4) *Ox.*, 1, d. 3, q. 4, n. 11, IX, 179-180.

(5) *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, Paris. Lyon 1891, 82. Cf. R. Seeberg, *Die Theologie des Joh. Duns Skotus*, Leipzig, 1900, 99.

(6) Lib. 1, q. 4, n. 12-15, VII, 58-60.

(7) *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1925, II, 93.

les averroïstes reconnaissent que chaque individu à son corps et son âme sensible, mais ils n'admettent pour l'espèce humaine qu'une seule âme intelligente séparée des individus, solitaire ». Contre ce monopsychisme la scolastique devait établir qu'il y avait dans l'homme une faculté de connaître irréductible à la connaissance sensible, des actes cognitifs immatériels, qui décelaient en nous la présence d'un principe spirituel (1). Avec S. Bonaventure (2) et les autres scolastiques Duns Scot se place sur ce terrain. Afin de mieux assurer sa démonstration, il observe préliminairement contre Godefroy de Fontaines et Jean de Pouilly que la preuve n'aura de valeur concluante et décisive que si la faculté intellective n'est pas purement passive mais active (3) : en d'autres termes, il fait remarquer que l'axiome scolastique : *Propria operatio est a propria forma*, n'a de valeur probante que si l'opération intellective est réellement le fruit et l'effet d'une activité spontanée, vitale. (4) Si l'intellection est purement passive, comme le veulent les Aristotéliciens extrêmes, rien n'empêche qu'elle ne soit reçue complètement du dehors et par suite le monisme psychologique d'Averroès n'est point dépassé ni refuté. En outre le Docteur Marial observe que l'immatérialité de l'objet perçu par une faculté ne prouve la spiritualité de cette puissance que si la saisie de l'objet s'accompagne d'intuition consciente. « On ne saurait conclure, dit Duns Scot dans l'*Opus Oxoniense*, (5) la spiritualité de l'intelligence des conditions de l'objet vers lequel tend son acte, si ce n'est probablement qu'en vertu de la réflexion que nous faisons sur

(1) *Ox.* 4, d. 43, q. II, n. 9, XX, 39. Cf. H. de Montefortino, O. F. M., Ven. Jo. Duns Scoti *Summa theologica*, nova ed. Roma 1901, Pars 3, q. 76, a. 2, III, 496-498. P. Christ. Krzanic, O. F. M., *La scuola francescana e l'averroismo* dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*. Milan, 1929, XXI, 444-494.

(2) II *Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, II, 444-8. Le Saint Docteur fait aussi discrètement appel à l'expérience psychologique, l. c. 447 b : « Est etiam contra sensibilem experientiam, quoniam diversi homines diversas habent et contrarias cogitationes et affectiones ». De même Jean Peckham, *Quaestiones tractantes de anima*, ed. H. Spettmann *(Beiträge z. Gesch der Phil. des Mittelalters*, Bd. XIX, Hft. 5/6), Münster ii. W. 1918, Quaest. 4, p. 52 : « Amplius, experimento patet quod homo utitur intellectu quia percipit homo et intelligit se, fidem suam et justitiam : quae non potest attingere, nisi per aliquid sui nisi per intellectum, cum ista cognoscit omnia visione intellectuali ».

(3) *Ox.* l. c. n. 6, XX, 38.

(4) *Ox.* l. c. ; *R. P.* 4, d. 43 q. 2, n. 7, XXIV, 490b-491.

(5) *Ox.* l. c. n. 9, XX, 40 : « Non videtur sic posse probari nisi ex conditionibus objecti quod respicit ille actus, nisi forte ex reflexione, quia experimur nos reflecti super actum talis cognitionis : quantum autem non est super se reflexivum et ideo ab objecto hujus actus fit finaliter probatio antecedentis ».

cet acte même d'intelligence, ainsi que nous en avons l'expérience. Un élément quantitatif et étendu est en effet incapable d'aperception réflexe et par suite la preuve de l'immatérialité de l'intelligence se prend finalement de cet acte intuitif ». Par ces déclarations préliminaires fort pénétrantes, Duns Scot laisse entendre qu'en définitive la thèse averroïste, si profondément destructive de la personnalité, se heurte absolument au témoignage de la conscience et de l'expérience psychologique et par suite est fausse. Aussi développe-t-il son argumentation sous cet angle. Ce point d'appui est inébranlable : car nier l'intuition du moi c'est se nier soi-même : *Homo formaliter intelligit : haec enim ita est manifesta quod qui negat eam non est homo : quilibet enim experitur in se intelligere* (1). Ainsi parle Duns Scot dans la *Réportation Parisienne.* (2) «Nous avons en nous-mêmes, ajoute-t-il dans une page classique de l'*Opus Oxoniense* (3), une certaine connaissance des objets sous un aspect tel qu'elle ne peut être acte d'une faculté sensitive. En voici la preuve : Nous expérimentons en effet que nous connaissons actuellement l'universel ; ainsi nous avons conscience de saisir l'être ou l'un des aspects

(1) *R. P.* l. c. n. 8, XXIV, 491.

(2) Duns Scot ajoute, l. c. : « Quilibet enim experitur in se intelligere et experitur in se, quando intelligit, quamdam operationem quae non est alicujus organi ; et ratio hujus est quia omne organum est alicujus determinati generis... Sed experimur in nobis aliquam operationem et cognitionem quae est entis secundum rationem communiorem et universaliorem et secundum majorem ambitum ejus quam sit ratio sensibilis » etc.

(3) *Ox.*, l. c. n. 10-11, XX, 40 : « Experimur in nobis quod cognoscimus actu universale. Experimur enim quod cognoscimus ens vel qualitatem sub ratione aliqua communiori quam sit ratio primi objecti sensibilis, etiam respectu supremae sensitivae. Experimur etiam quod cognoscimus relationes consequentes naturas rerum, etiam non sensibilium, et experimur quod distinguimus omne genus sensibilium ab aliquo quod non est illius generis. Experimur quod cognoscimus relationes rationis, quae sunt secundae intentiones, scilicet relationem universalis, generis, et speciei et oppositionis et aliarum intentionum logicalium. Experimur quod cognoscimus actum illum quo cognoscimus ista, et illud secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum et susceptivum ejus. Experimur quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiae discursus nec conclusionis illatae ; quodcumque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae attribuere, ergo etc. Si qui autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum sed dicendum sibi quod est brutum ; sicut nec cum dicente : non video colorem ibi, non est disputandum, sed dicendum sibi : tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu, id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis ; et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem quam alii experiuntur se habere »

de l'être sous une raison plus générale que celle contenue dans un objet sensible et que ne peut atteindre l'effort de la puissance sensitive la plus parfaite. Nous expérimentons aussi que nous connaissons les relations qui proviennent de la nature des choses et aussi d'autres objets qui ne tombent pas sous les sens. Nous éprouvons encore par l'expérience que nous distinguons tout ce qui est contenu dans la catégorie du sensible de ce qui ne lui appartient pas. De même nous avons conscience de connaître plusieurs relations de raison et d'élaborer des concepts logiques, comme l'universel, le genre et l'espèce. Nous savons en outre expérimentalement que nous connaissons l'acte lui-même par lequel nous percevons ces objets divers, et cela précisément en tant que cet acte nous est immanent et nous appartient en propre ; cela s'obtient par une réflexion intérieure sur l'acte premier qui capte le réel. Nous percevons encore intuitivement que nous donnons notre assentiment à des jugements complexes sans possibilité d'y contredire ou sans crainte d'errer, comme par exemple lorsqu'il s'agit des premiers principes. Nous expérimentons enfin que nous allons du connu à l'inconnu grâce au raisonnement et que ce passage se fait de telle manière qu'il est impossible de ne pas adhérer à l'évidence de l'argumentation ou à l'évidence de la vérité qui en est déduite. Ces perceptions diverses il est impossible de les attribuer à une faculté sensitive. Par suite, s'il en est un qui nie audacieusement que ces actes appartiennent à l'homme, il n'y a pas lieu de disputer avec lui : il faut lui dire simplement qu'il n'est pas un homme, tout comme il ne convient pas de raisonner longuement avec celui qui vous dirait : « Je ne vois pas la couleur », mais lui faire observer seulement qu'il est aveugle. Ainsi nous expérimentons par un sens et une perception intérieure que ces actes sont en nous et nous appartiennent. Une fois de plus, s'il s'en trouve un qui nie cette intuition, il faut lui dire qu'il n'est pas un homme, puisqu'il n'a point cette vision intérieure que tous ont conscience d'expérimenter ». — Ainsi Duns Scot analyse avec maîtrise le contenu de l'expérience psychologique et appuie sur la véracité de la conscience sa critique victorieuse de l'averroïsme. Ce texte de l'*Opus Oxoniense* suffit à établir que le Docteur Marial est après Pierre Olivi le véritable philosophe de l'introspection et de l'expérience psychologique au Moyen-Age. (1)

(1) Cf. H. Gerz, O. F. M., *Petrus Olivi en de introspectieve methode* dans *Collectanea Franciscana*, s' Hertogenbosch, 1931, II, 307-320 ; S. Belmond, O.F.M., *La défense du libre arbitre par Jean Pierre Olivi*, dans *La France Franciscaine*, 1927, X, 454.

Cette constatation est de la plus haute signification. Moderne par ce souci constant qu'il apporte à observer les faits de conscience, plus actuel encore parce qu'à la suite de S. Augustin il met à la base et au sommet de la vie mentale l'intuition intellectuelle — ce qui, en assurant la véracité native de l'esprit, rend possible la solution du problème critique de la connaissance et secoue rudement l'apriorisme idéaliste de Kant, (1) de l'avis du plus grand nombre des philosophes néo-scolastiques, comme l'ont établi les PP. Picard (2) et P. Descops (3), — Duns Scot permet d'approcher plus directement et même sans détour les philosophies intuitionnistes diverses et fort mêlées, mises en honneur par Descartes, (4) Pascal, Maine de Biran, Ravaisson (5) et plus récemment encore par H. Bergson, (6) Édouard Le Roy (7) et E. Husserl. (8). Ce dernier maître de l'heure (9) « assigne même comme tâche primordiale à la philosophie, d'établir ce qu'il appelle, reprenant le vocabulaire d'Hégel, la phénoménologie de l'esprit, c'est-à-dire une analyse scientifique des actes intellectuels et des idées essentielles au moyen desquels la pensée conçoit le monde ». Cette analyse doit se faire par l'intuition et la description, (10) « Pour ces descriptions le phénoménologue se servira de l'intuition rationnelle comme d'un instrument très précis, très objectif, de même que l'expérimentateur se sert de

(1) Cf. G. Dumesnil, *Le spiritualisme*, Paris, 1911.

(2) *Le problème critique fondamental*, Paris 1923 (dans *Archives de philosophie*, vol. 1, cah. 2), 52-4, 69-75.

(3) *Institutiones metaphysicae generalis*, Paris, 1925, I, 60-70.

(4) Cf. E. Gilson, *Le cogito et la tradition augustinienne* dans *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930 ; F. Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique*, Paris 1856, I, col. 1506, et II, col. 1532 ; H. Heimsoeth, l. c. 155.

(5) G. Picard, l. c. 52-54. Cf. J. Chevalier, *La science et le réel*, dans *Où chercher le réel*, Paris 1927 (dans les *Cahiers de la Nouvelle Journée*, vol. IX) 37-38.

(6) Cf. J. Chevalier, *Bergson*, Paris, 1926, 295-297.

(7) *La pensée intuitive I. Au delà du discours*, Paris, 1929. Sur ce livre, M. D. Roland-Gosselin, O. P., dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1931, XX, 128-131. Sur le même thème et avec la même tendance, J. Vialatoux, *Le discours et l'intuition*, Paris, 1930.

(8) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*,[3] Halle a. d. S. 1928. A lire sur cet ouvrage M. D. Roland-Gosselin, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1931, XX, 116-118. Cf. P. Mauritius Demuth, O. F. M., *Husserl* dans *Dritte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und theologie*, Munster i. W. 1926, 66-79 ; E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930.

(9) Cf. M. D. Roland-Gosselin, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain 1920, IX, 196.

(10) Cf. M. D. Roland-Gosselin, l. c. 1929, XIX, 303.

ses yeux, avec cette différence qui est tout à l'avantage du phénoménologue, que l'observateur, jugeant de la réalité, pourra se laisser tromper par l'apparence, tandis que le phénoménologue, n'allant jamais dans ses jugements au delà de « l'essence » qui lui apparaît, ne se trompera jamais ». — Que l'on veuille bien apprécier avec sympathie et équité les tendances profondément intuitionnistes de la psychologie contemporaine depuis le XVII[e] siècle. Il apparaît immédiatement et sans effort à quel degré la pensée du B. Duns Scot est moderne et largement ouverte à des adaptations progressives. (1)

La philosophie scotiste de la connaissance directe et intuitive du singulier ou de l'individuel confère aussi à la psychologie du Docteur Marial un caractère très actuel et la rapproche sensiblement des grands courants de la psychologie moderne. Il importe d'insister sur cette thèse capitale où s'affronte ici encore, dans un duel qui engage tout le problème critique de la connaissance, Kant d'une part, et Duns Scot et l'École Franciscaine de l'autre.

Ainsi qu'il appert de plus en plus la philosophie catholique n'est pas satisfaite de l'abstractionisme exclusif d'Aristote et des néo-scolastiques qui s'en inspirent. (2) En Italie non seulement le R. P. Émilio Chiochetti, O. F. M., (3) le puissant antagoniste de Benedetto Croce et de M. Gentile, mais aussi Mgr

(1) Qu'il y ait avantage à utiliser parfois la logique et la phénoménologie de Husserl en la complétant par l'expérience augustinienne et cartésienne de la pensée, M. J. GEYSER le croit dans son grand ouvrage, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Munster i. W. 1915. A ce sujet voir M.D. Roland-Gosselin, l. c. 1920, XX, 195, P. EHRARD SCHLUND, O. F. M., *Das Wertvolle und Bleibende in der Philosophie der Gegenwart* dans *Zweite Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner*, Münster i. W. 1924, 37-38, et J. GEYSER, *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Program*. Freiburg i. B. 1921. — Récemment E. Stein a comparé S. THOMAS D'AQUIN et HUSSERL dans son étude : *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* dans *Festschrift E. Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet*, Halle a. d. Saale 1929. Sur ce travail on peut consulter E. PRZYWARA, S. J., dans *Stimmen der Zeit*, Freiburg i. B. 1930, Bd 120, 147 et surtout S. VANNI-ROVIGHI dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milano 1930, XXII, 491-494. A son tour M. HANS LIPPS, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, 2 vol., Bonn, 1927-1298, se réfère souvent à Duns Scot d'après M. D. Roland-Gosselin, l. c. 1931, XX, 118-119, mais ces ouvrages ne sont pas à ma disposition. Pour étudier Duns Scot sous ce rapport et particulièrement sa logique, il y a intérêt à consulter l'essai de M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Skotus*, Tübingen 1915, dont Mgr M. GRABMANN a reconnu le mérite, *Die Entwicklung der Mittelalterlichen Sprachlogik*, Fulda 1922, 32.

(2) Cf. D. MERCIER, *Psychologie*. Louvain-Paris, 1923, III, n° 171, p. 37-39.

(3) *La filosofia di Benedetto Croce*, Milano 1924, 2, 39 ; *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano 1925.

Sturzo, (1) évêque de Piazza Armerina, veulent réintégrer l'intuition dans la spéculation philosophique. En France, le brillant professeur de Grenoble. M. Jacques Chevalier, (2) s'applique à l'heure présente à constituer une science complète du réel et de l'individu. Les études des RR. PP. Picard, (3) Blaise Romeyer, (4) et P. Descops, S. J,. (5) tendent aussi au même but. Depuis de nombreuses années également, M. Maurice Blondel (6) et à sa suite M. Carmelo Ottaviano, ont fait obser-

(1) *Il pensiero dell'avvenire*, Trani 1930. Cf. A. Levasti dans *Il raguaglio dell'attività culturale e letteraria dei cattolici in Italia*, Firenze, 1931, 59-64.

(2) *La science du réel* dans les *Cahiers de la nouvelle Journée*, vol. IX, Paris 1927, 7-45. « On admet comme une chose allant de soi, écrit-il, que l'entendement de l'homme est purement discursif, mais ce sont les Kantiens qui l'affirment. Pour eux le réel est suivant la définition de Kant, ce qui s'accorde en un contexte avec une perception suivant les lois qui règlent la marche de l'expérience : la cause non-sensible de nos représentations nous est entièrement inconnue et nous ne saurions la percevoir comme objet parce qu'il faudrait pour cela une intuition intellectuelle dont l'entendement humain, astreint aux conditions de l'espace et du temps, est absolument incapable. Voilà ce qu'affirme Kant : mais voilà ce que nient tous les platoniciens, les augustiniens, Descartes et Pascal, Ravaisson et Bergson, Newman et Maurice Blondel. Ils savent très bien, assurément, que nous ne possédons pas cette intuition pure et « originaire », ainsi que la dénomme Kant, cette intruition créatrice qui ne convient qu'à l'Etre suprême, Dieu : mais ils ne concluent pas de là, comme le fait Kant, que toute intuition intellectuelle nous soit interdite. Ils reconnaissent au contraire qu'au-dessus de la connaissance discursive, notionnelle et symbolique il y a la connaissance intuitive, concrète et réelle, et que, pour n'être pas en nous parfaite, cette pensée n'en existe pas moins, qu'elle est le fond même de l'esprit, le lien solide qui rattache la pensée discursive à la réalité. » etc. Sur l'effort de M. Chevalier à lire A. Etcheverry, S. J., dans *Archives de Philosophie*, vol. 5, cah. 3, Paris 1928, 29-38.

(3) *Le problème critique fondamental* (dans *Archives de Philosophie*, vol. 1, cah. 2). Paris, 1923.

(4) B. Romeyer, S. J. *S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (dans *Archives de Philosophie*, vol. 6, cah. 2). Paris 1928, et *Bulletin de Philosophie* dans les *Archives de Philosophie*, vol. 2, cah. 2, Paris, 1924, 14-22, et vol. 5, cah. 3, Paris 1928, 13-14. A l'encontre du R.P. Maréchal, S. J., le R.P. Blaise Romeyer, l. c. 13-14, écrit : « Ce qui nous parait réellement manquer dans cette montée intellectuelle à partir des objets matériels jusqu'à Dieu, c'est la solidité du point de départ. Car d'après le P. Maréchal, même dans son mouvement de retour vers l'image et l'objet matériel, l'intelligence ne perçoit rien de cette image concrète ni de cet objet matériel, ce n'est point sa connaissance mais celle de la seule sensibilité qui atteint véritablement celle-là et celui-ci. Et donc la liaison intellectuelle reste impossible entre la forme abstraite et l'objet matériel d'où elle est abstraite. Toute attribution de prédicats abstraits à n'importe quel objet matériel et concret devient par là même entièrement inintelligible. »

(5) *Bulletin de métaphysique*, dans les *Archives de Philosophie*, vol. 2, cah. 2, Paris 1924, 200-203 et vol. 6, cah. 4, Paris 1929, 220-235.

(6) Cf. P. Archambault, *L'œuvre philosophique de M. Blondel*, Paris 1928 (dans les *Cahiers de la nouvelle journée*, vol. 12) ; A. Etcheverry dans les *Archives*

ver, (1) dans leur effort pour organiser une philosophie réaliste intégrale, qu'à côté de l'entendement discursif et notionnel, il y a place pour une connaissance concrète et intuitive dans la vie mentale. Peut-être encore l'étonnante théorie de l'intuition abstractive des essences, mise récemment en circulation par M. Domet de Vorges et M. Maritain, mais qui n'a pas résisté aux critiques des PP. Picard (2) et Descoqs, (3) est-elle un indice de la même tendance. Tous ces faits indiquent clairement qu'à l'intérieur du mouvement néo-scolastique de l'heure présente, plus d'un courant cherche une issue aux problèmes de la connaissance en dehors du système purement abstractif d'Aristote et ne voit plus dans ce système, selon le mot spirituel de Frédéric Morin, « une borne éternelle ». De son côté la pensée moderne souscrit presqu'à l'unanimité à l'intuitionnisme psychologique et suit le mouvement doctrinal qui emporte les esprits vers le concret depuis Nicolas de Cuse et Suarez. (4) « Le cartésianisme, écrit M. Jacques Chevalier, (5) s'est présenté en opposition décidée avec l'aristotélisme et cependant il n'a pas réussi à en affranchir la pensée philosophique, ni même en toute rigueur la pensée scientifique. Boutroux n'avait pas tort assurément d'affirmer que pour Descartes, toute science est connaissance de l'individuel, et que c'est par là qu'il est l'initiateur de la philosophie moderne : tel est bien, en effet, le sens profond du *Cogito* ; et Descartes n'a pas manqué de le signaler lui-même dans sa réponse aux « instances » de Passendi : « L'erreur qui est ici la plus considérable est que cet auteur suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique : en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher ; car il est certain que pour la trouver, on doit toujours commencer par les notions particulières pour venir après aux générales ». C'est là, dit-il encore, « le propre

de Philosophie, vol. 6, cah. 4, Paris 1929, 33-42. Sur les positions de l'« Ecole d'Aix », H. Urtin, *Vers une science du réel*, Paris 1930. Cet opuscule est signalé par A. Etcheverry, l. c., vol. 8, cah. 2, Supplem. bibl. 2, Paris 1931, 38-39.

(1) *Metasfisica del concreto*, Roma 1929.

(2) *Le problème critique fondamental*, 27-30.

(3) *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris 1924, 203-206.

(4) R. Jolivet, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris 1929, 110-111. Sur la pensée de Suarez, G. Picard, *L'intelligible infraspécifique d'après S. Thomas et Suarez*, dans *Archives de Philosophie*, vol. 1, cah. I, Paris 1923, 63-80.

(5) *Où chercher le réel*, l. c. 14.

de notre esprit ». Il faut donc prendre son parti du mouvement actuel, écrit le R. P. Pedro Descoqs, (1) à la suite de M. G. Bruni (2) et du R. P. Bernard Jansen. (3)« C'est décidément pour une philosophie plus concrète que nos contemporains marquent leurs préférences et il y a lieu d'en tenir compte ». (4)

Puisqu'il en est ainsi, la modernité et l'actualité de la psychologie du B. Duns Scot et de l'École Franciscaine en général s'imposent à tout esprit indépendant. Le R. P. Descops l'a observé discrètement. (5) A la suite de S. Bonaventure, (6) de Roger Bacon, (7) du card. Matthieu d'Aquasparta (8) et de Pierre Olivi (9) le Docteur Marial en effet a élaboré une philosophie fort remarquable de la connaissance intuitive et concrète. (10) Selon S. Thomas d'Aquin « par une réflexion sur les phantasmes nous nous formons du singulier une représentation indirecte qui nous suffit ». Interprète des traditions franciscaines, Duns Scot adopte un sentiment opposé. Pour rendre possible la solution du problème, il enseigne d'abord que le singulier ou

(1) Dans *Archives de Philosophie*, vol. 6, cah. 4, Paris 1929, 220-235.

(2) P. Bruni, *Riflessioni sulla scolastica*, Roma 1927. Trad. anglaise par S. Zybura, *Progressive scolasticism*. St-Louis 1929.

(3) *Augustinus und Kant*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1930, XLIII, 37-38.

(4) Cf P. Descoqs, art. cit., 227. Sur les deux principales tendances de la philosophie moderne, l'une vers le concret, Mgr Olgiati, *Astrazione e concretezza* dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milano 1919, XI, 101-109, l'autre vers l'immanence et le subjectivisme, E. Chiochetti, O. F. M., *Il criterio distinctivo nella storia della filosofia*, ibid., 1927, XVIII, 397, voir les réflexions conciliatrices de G. Bontadini, *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, ibid., 1929, XXI, 504-520.

(5) L. c. 228 : « En accueillant ces manières de penser et de philosopher toutes modernes et toutes concrètes, que fera-t-on d'autre, après tout, que de revenir à l'antiquité et de retrouver ce courant augustinien, volontariste et psychologiste que le point de vue strictement métaphysique et ontologique de S. Thomas a trop rejeté dans l'ombre ? »

(6) II *Sent.*, 3, d. 1, a. 2, q. 2, ad 5, II, 107 : « Etsi sensus solummodo sit singularium, intellectus tamen potest esse non solum universalium, sed etiam singularium. » cf. E. Gilson dans la *Revue d'histoire franciscaine*, Paris 1924, I, 375. Sur Alex de Halès, *Summa theol.*, Proleg., sect. 5, n. 63, Quaracchi 1928, L-LI.

(7) H. Hoffmans, *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle* dans *Revue néo-scolastique*, Louvain 1906, XIII, 371-391.

(8) Cf. M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Ekenntnislehre, des Kard. Matth. von Aquasparta*, Wien 1906 *(Theol. Studien der Leo-Gesellschaft*, XIV) 85-91 ; M. d'Aquasparta, *Quaestiones de fide et cognitione*, Quaracchi 1903, 298-316.

(9) Cf. *Quaest. in. II Librum Sent.*, éd. Jansen, Quaracchi 1924, II, 617.

(10) M. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, Louvain 1924, II, 82. Excellent exposé chez D. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford*, Oxford 1930, 323-329.

l'individuel est parfaitement intelligible en lui-même et directement, (1) car il est être (2) et substance au premier chef : *Individua sunt maxime substantiae.* (3) L'idée peut paraître de médiocre intérêt à notre époque, mais il en était autrement au XIII[e] siècle où des maîtres si profondément augustiniens, comme Henri de Gand, soutenaient que Dieu lui-même ne pouvait connaître l'être singulier qu'indirectement par l'intermédiaire du genre et de l'espèce, la matière étant de soi un noyau impénétrable et sans valeur intelligible. (4) Duns Scot réagit contre ce courant avec une décision extrême. Ne pouvant ici citer toutes les déclarations qui se pressent sous sa plume, qu'il suffise de reproduire le texte suivant de la *Réportation Parisienne* (5) : « Je dis donc, écrit-il, que tout singulier, à quelque genre qu'il appartienne, est de par soi intelligible, bien qu'il ne le soit pas également pour toutes les intelligences. En effet du moment que l'entendement est la faculté de l'être entier et que dans le singulier il n'y a rien qui ne soit positivement être, tout ce qui est dans l'être singulier est intelligible de par sa nature. De plus l'individu en lui-même est doué d'unité ; il est donc intelligible par lui-même et directement ». Objet de pensée, l'être individuel est aussi la seule réalité qui existe de fait. Pour l'atteindre dans son existence concrète et actuelle et s'en faire une représentation idéale, deux voies se présentent selon le B. Duns Scot : la connaissance abstractive et la connaissance intuitive. La première s'appuie sur l'abstraction ; elle n'atteint point l'objet

(1) Cf. O. Lacombe, dans la *Revue Thomiste*, S. Maximin 1930, Nouvelle série, XIII, 229 ; H. D. Simonin, O. P., *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscains de la fin du XIII[e] siècle* dans *Mélanges Mandonnet*, Paris 1930, II, 289-290 ; M. D. Roland Gosselin, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste* ? dans *Philosophia perennis. Festgabe Jos. Geyser zum* 60 *Geburstag*, Regensburg 1930, II, 711-730 : « Il va de soi également, écrit ce dernier, l. c., 723, que le thomiste ne peut attribuer à l'intelligence une intuition du singulier matériel ; l'intelligence n'atteint le singulier matériel, dit toujours S. Thomas, que d'une manière indirecte et par une sorte de réflexion sur l'idée, puis sur l'image ».

(2) *R. P.*, 2, d. 11, q. 2, n. 13, XXII, 675 : « Dico quod singulare quantum ad esse addit ad rem ultra speciem et sic quantum ad cognosci ». La base métaphysique de la thèse scotiste est la suivante : l'individu ajoute à l'essence ou à la quiddité une détermination positive ; il n'est pas inclu dans l'universel, *Ox.* 2, d. 3, q. 11, n. 9, XII, 276, *R. P.* 1, d. 26, q. 4, n. 17, XXII 454*a* ; *R P.* 2, d. 11, q. 2, n. 13, XXII 676-7 et n. 11, XXII 674*a*. Ajoutant ainsi un nouveau degré d'être à la nature spécifique, il va de soi que l'individu devienne objet de pensée, *proprie et primo intelligible*, *R. P.* 2, d. 11, q. 2, n. 14, XXII, 677.

(3) *Add. Magnae*, I, d. 36, q. 4, n. 14, XXII, 452.

(4) *Add. Magnae*, I, d. 36, q. 4, n. 6-25, XXII, 448-457.

(5) *R. P.* 3, d. 14, q. 3, n. 7, XXII, 357.

dans sa réalité existentielle mais dans sa quiddité idéale ; (1) c'est elle qui fonde la science, au sens aristotélicien du mot, (2) grâce aux concepts abstraits qu'elle élabore. (3) La connaissance intuitive au contraire est une vue directe de l'objet : elle atteint immédiatement dans son existence concrète la chose elle-même (4) ainsi que les aspects réels et objectifs de l'être, que les scholastiques appellent les *intentiones primae entis.* (5) Dans la connaissance abstractive, l'espèce intelligible meut elle-même l'intellect ; dans la connaissance intuitive au contraire, c'est l'objet, *res praesens in se.* (6) C'est de cette double manière que l'esprit saisit directement l'individu. A l'encontre d'Aristote (7) qui exclut de son système la connaissance intuitive, Duns Scot en établit l'existence par une argumentation très décidée. (8) « La conscience, écrit-il, l'atteste positivement. (9) De plus la connaissance intuitive est de soi un mode de connaître plus parfait que la connaissance abstractive : dans l'intuition, en effet, l'objet est donné comme présent en lui-même et non pas par l'intermédiaire d'une espèce qui le représente imparfaitement ; de ce chef, il

(1) *Ox.*, 2, d. 3, q. 9, n. 6, XII, 212 ; *Ox.* 3, d. 14, q. 3, n. 4, XIV, 524 ; *R. P.* 2, d. 3, q, 3, n. 10, XXII, 592 ; *Quod.* VI, n. 7, XXV, 243-4 ; *Quod.* XIII, n. 8-15, XXV, 521-541 ; cf. B. Mastrius de Meldula, *Cursus Philosophicus*, De anima, disp. 6, q. 11, n. 328-345, III, 204-208 ; H. Klug, O. M. C., *L'activité intellectuelle de l'âme selon le B. Duns Scot.*, dans les *Etudes Franciscaines*, Paris, 1929, XLI, 244-256.

(2) *R. P.* 2, d. 3, q.3 n. 10, XXII, 592.

(3) *Quod,* VI, n. 7, XXV, 243 b.

(4) *R. P.*, 2, d. 3, q. 3, n. 10, XXII 592*b* : « Alia est cognitio intuitiva seu visio quae est rei in se » ; *Ox.* 4, d. 10, q. 8, n. 5, XVII, 285b : « Videre importat intellectionem intuitivam ». Cf. *Quaest in metaph.*, VII, q. 14, n. 4, VII, 436 ; II, q. 3, n. 19, VII, 110 a ; *R. P.* 4, d. 45, q. 3, n. 13, XXIV 575 b.

(5) *Ox.* 1, d. 8, q. 4, n. 15, IX, 654.

(6) *Ox.* 4, d. 49, q. 12, n. 6, XXI, 442 : « Actus abstractivus et intuitivus differunt specie quia aliud et aliud est ibi movens ; hic enim movet species similis rei, ibi autem movet res presens in se » ; *R. P.* 4, d. 49, q. 12, n. 9, XXIV 680. B. Mastrius de Meldula se sépare ici de l'enseignement commun de l'École Scotiste, *Cursus Phil.*, De anima, d. 6, q. 7, art, 1, n. 203, 4, III, 179.

(7) *Quaest. in Metaph.*, VII, q. 15, n. 9, VII, 440 : « Existentia per accidens semper concomitatur intellectionem quidditativam, de qua loquitur Aristoteles ut plurimum, quia de visione intellectuali nihil vide turlocutus. » Cf. *Ox.* 4, d. 49, q. ex. lat. n. 20, XXI, 163.

(8) Naturellement selon Duns Scot l'ange est doué de connaissance intuitive, *R. P*, 2, d. 11, q. 2, n. 13, XXII, 676 ; *Ox.* 2, d. 9, q. 2, n. 34, XII, 507b ; *Ox* 4, d. 10, q. 9, n. 12, XVII, 293, ainsi que l'âme séparée, *Ox.* 4, d. 49, q. 2, n. 1.2 13, XX, 305, *R. P.* 4, d. 49, q. 2, n. 18, XXIV 565. Le Christ en jouissait durant son existence terrestre, *Ox.* 3, d. 14, q. 3, n. 4, 6-8, XIV, 524, 527-8 ; il la possède encore dans son état eucharistique. *Ox.* 4, d. 10, q. 5, n. 5, XVII, 259. Cf. B. Mastrius de Maldula, l. c. n. 205-208, III, 179-180.

(9) *Quod.* VI, n. 7, XXV, 243.

convient de douer la raison du privilège de l'intuition, et cela d'autant plus que le sens, faculté cognitive inférieure, en jouit et atteint concrètement son objet ». (1) Sans l'intuition l'intelligence n'aura jamais l'impression de la vie, de l'existant et du concret, car l'espèce abstraite représente précisément la quiddité de l'objet en dehors de toutes ses conditions actuelles et ne nous renseigne pas sur son existence. (2) En effet, poursuit Duns Scot, la connaissance abstractive représente également d'une manière idéale une chose qui existe ou n'existe point, un objet présent ou non ; par suite il est impossible d'obtenir par ce moyen connaissance d'une chose en tant qu'existente et présente au sujet qui la perçoit. Il faut donc que l'intellect soit doué d'intuition, autrement il n'aurait aucune certitude de l'existence d'un objet quelconque : *Alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia alicujus objecti.* (3) En outre tous les jugements d'existence que nous formons et qui expriment des vérités de fait purement contingentes, sont conditionnés par la vue directe et intuitive des termes, unis ou séparés par l'intelligence dans le jugement. En effet le concept abstrait ou universel, ne réfléchissant pas l'existence actuelle des objets, est incapable de signifier à l'esprit que les termes — sujet et prédicat — sont de fait unis ou séparés objectivement. « Ce n'est pas, ajoute Duns Scot, (4) dans la nature même de ces termes que l'entendement trouvera la raison ou le rapport qui fonde ces vérités de fait, car alors ces propositions ne seraient plus contingentes mais nécessaires, comme tout ce qui se prend de la nature des choses ». L'attribution du prédicat à un sujet singulier suppose donc l'intuition intellectuelle du concret et de l'existentiel. De plus, ajoute le Docteur Marial, (5) sans l'intuition la mémoire intellective est amoindrie, car elle ne conserverait que les espèces intelligibles des concepts universels et non point les représentations d'objets singuliers perçus dans leur réalité concrète. En dernier lieu, Duns Scot — toujours appuyé sur le fait que ni l'image sensible ni l'idée universelle qu'on en abstrait, ne représente la réalité existentielle, — fait observer que la béatitude de l'au-delà suppose autre chose qu'une connaissance purement abstractive. L'acte de vision béa-

(1) *Ox.* 2, d. 3, q. 9, n. 6, XII, 212b ; *Quod.* VI, n. 8, XXV 244*a*.
(2) *Ox.* 4, d. 45, q. 2, n. 12, XX, 305.
(3) *Ox.* l. c. XX, 305 b.
(4) *R. P.* 2, d. 11, q. 2, n. 11, XXII 675 a ; *Ox.* 3, d. 14, q. 2, n. 6, XIV, 527 *Ox.* 4, d. 45, q. 3, n. 7, XX, 349 a ; *R. P.* 3, d. 14, q. 3, n. 12, XXIII, 359.
(5) *Ox.* 3, d. 14, q. 3, n. 7, XIV, 528 a.

tifique ne peut consister dans un savoir de cette nature, mais bien dans la vision faciale de l'Infini, dans une intuition qui se termine à l'être même de Dieu. Le Docteur Franciscain appuie beaucoup sur cette raison dans son *Cours d'Oxford* (1) et dans la *Réportation Parisienne.* (2). Il appert ainsi que selon les exigences de la théologie et d'après le raisonnement philosophique il existe une véritable connaissance intuitive de l'individuel et du concret

Il y a plus encore, selon le B. Duns Scot. Malgré l'impuissance de la raison à se former un concept distinct de la singularité et de la raison formelle de l'individualité dans l'état actuel (3), une connaissance directe des essences singulières est cependant possible, au moins d'une manière confuse et imparfaite. Sans doute, Duns Scot admet dans une certaine mesure avec S. Thomas d'Aquin que le singulier est atteint indirectement par une réflexion de l'intelligence sur les espèces sensibles et par l'intermédiaire de l'universel, (4) mais ce mode de connaissance n'est

(1) *Ox.* 2, d. 3, q. 9, n. 6, XII, 213 a.

(2) *R. P.* 2, d. 11, q. 2, n. 14, XXII, 676 b-677 : « Non cognoscitur singulare salum per universale nec e contra, quia singulare ut sub propria ratione est proprie et primo intelligibile et in tali objecto primo et principaliter beatificatur creatura rationalis, puta in essentia divina ut haec singularis essentia, non sur ratione universalis et ideo utrumque potest proprie cognosci. »

(3) *Quaest. in Metaph.*, VII, q. 15, n. 5, VII, 437 ; *R. P.*, 3, d. 14, q. 3, n. 8, XXIII 357 ; cf. H. Klug, l. c. XLI, 256-260 ; B. Mastrius de Meldula, *Cursus Philosophicus*, De anima, d. 6, q. 7, a. 1, n. 208-216, III, 180-182 ; La thèse scotiste est la suivante : « Quoad cognitionem abstractivam dicendum est singulare materiale et sensibile, non solum absolute loquendo esse per se et directe intelligibile, sed etiam a nobis pro statu isto proprio ac directo conceptuattingi ac proinde per propriam speciem, licet non ita propriam ut illud repraesentet sub propria ratione singularitatis » ; ibid., n. 214, p. 181. La pensée de Duns Scot est aussi fort bien exposée dans le *De anima*, q. 22, n. 4-6 (attribué traditionellement à Duns Scot, mais dont l'auteur est à mon avis Antoine André) dans D. Scot, *Opera* III, 629-631, et commentée heureusement par H. Cavelle, *Annotationes in h. l.* ,n. 11-24, ibid. III, 633-638.

(4) *Quaest. in metaph.*, VII, q. 15, n. 8, VII, 439. Cf. B Mastrius de Meldula, l. c. d. 6, q. 7, a. 1, n. 220, III, 183 : « Revera quamvis ibi concedat Doctor dici posse singulare cognosci per reflexionem, longe tamen aliter id explicat ac faciat S. Thomas ut bene Ragusinus adnotavit loc. cit. cap. nono : nam D. Thomas vult absolute prius naturam percipi per speciem intelligibilem, deinde vero singulare per conversionem ad phantasma, a quibus species abstracta fuit ut videre est, quaest. disp. De veritate, q. 2, art. 10. Scotus vero vult primo percipi singulare vagum, mox naturam ipsam a singularitate praecisam, demum retrogreditur reflectendo considerationem naturae ad circumstantias signatas et ipsam per ipsas determinando, individuum tandem signatum intelligit, quia est hic et nunc et in tali figura et magnitudine et ideo saltem singulare vagum directe concipitur apud Scotum quod S. Thomas negare videtur. »

pas parfait ; surtout il n'est ni primitif (1) ni exclusif. (2) A la présentation de l'image sensible qui réflète l'objet singulier et ses conditions concrètes, l'intelligence avant toute opération réflexe saisit l'objet directement comme une nature indéterminée et en perçoit les caractères individuels et les aspects variés qui l'affectent, comme l'unité numérique, l'existence à part, l'incommunicabilité. (3) De cette manière au moins l'intelligence conçoit et distingue les essences singulières. (4) Ainsi pense Duns Scot dans les *Questions sur la métaphysique.* Les cours d'Oxford et de Paris sont plus explicites. (5) Le Docteur Franciscain y enseigne que la connaissance des essences singulières ne saurait être mise en doute puisque l'expérience atteste que le vouloir et le désir se portent autant vers un objet singulier que vers un bien général (6) et que même ce mode de savoir peut créer dans l'esprit une habitude spéciale, différente de toute autre. (7) Il aurait été intéressant de voir Duns Scot développer ces aperçus ; cette tâche a été réservée à son École.

De cet exposé rapide une conclusion des plus importantes découle logiquement. Les grandes affirmations de Duns Scot relatives à la connaissance intuitive et à la science directe de l'individuel ne fondent pas seulement d'une manière très solide,

(1) *De primo princ.*, c. 4, n. 17, IV, 773 ; *R. P.* 2, d. 3, q. 3, n. 15 ; ad aliud., XXII, 595 b-596.

(2) A lire à ce sujet la dissertation si magistrale de B. MASTRIUS DE MELDULA, *Cursus Phil.*, De anima, d. 6, a. 2, q. 8, n. 236-270, III, 186-193.

(3) *Quaest. in Metaph.*, VII, q. 15, n. 8, VII 439 b. Aliter exponitur etc.; Cf. *Quaest. in Metaph.*, VII, q. 13, n. 24, VII, 424 b - 425 ; *R. P.*, 2, d. 12, q. 8, n. 10, XXIII, 40 ; *Ox.* 3, d. 14, q. 1, n. 4, XIV, 524, surtout, *Ox.* 2, d. 9, q. 2, n. 13, XII, 444.

(4) Cf. D. SCHARP, l. c. 329 : « The intellect in itself, then has the power to know singulars... yet in its present life being hindered by body, it can only vaguely apprehend them by grasping certain general first *intentiones* of the *hecceitas* such as numerical unity, independent existence and incommunicability ». B. Mastrius de Meldula, l. c. n. 214, III, 181-182 (Texte fort important).

(5) *Ox.* 4, d. 10, q. 8, n. 5, XVII, 285 b : « In intelligere, loquendo de intellectione abstractiva, manifestum est quod noster intellectus potest intelligere corpus Christi ; impossibile est enim aliquam complexionem concipere, cujus extrema non concipiuntur : possibile est autem intellectum nostrum concipere hanc complexionem : corpus Christi est in Eucharistia ; alioquin non posset illam formare ; ergo intellectus noster et istam complexionem et ejus extrema potest cognoscere et intelligere aliqua intellectione » ; *R. P.* 4, d. 10, q. 9, n. 4, XXIV, 94.

(6) *Ox.* 2, d. 42, q. 2, n. 7, XIII, 456 b ; *R. P.* 2, d. 42, q. 4, n. 10, XXIII 219.

(7) *Ox.* 2, d. 9, q. 2, n. 37, XII, 518 b.

le réalisme de la connaissance, comme l'a observé M. De Wulf : (1) seules elles permettent encore un rapprochement fructueux entre les grands courants de la pensée contemporaine et la psychologie scolastique. Pour ce second motif la psychologie de Duns Scot est à l'heure présente plus ouverte au progrès et plus actuelle que les autres grands systèmes du XIIIe siècle.

Ainsi qu'il conste depuis longtemps, le B. Duns Scot enseigne (2) à la suite de tous les maîtres franciscains, S. Bonaventure, Roger Bacon, Guillaume de la Mare et Richard de Médiavilla, (3) la thèse de la pluralité des formes dans le composé humain. (4) D'après ce sentiment, de beaucoup le plus communément accepté au XIIIe siècle et à toutes les époques, comme l'ont établi solidement Mastrius de Meldula, (5) le P. Paul

(1) *Hist. de la phil. médiévale*. Louvain 1925, II, 82 : « Au point de vue épistémologique la théorie que l'intelligence a une intuition de l'existant renforce le dogmatisme de la scolastique : elle explique le contact de l'intelligence avec le singulier autrement que le thomisme ; elle montre toute la confiance que Duns Scot a dans la raison. »

(2) C. FRASSEN, *Philosophia academica Scoti*, In de anima, d. 3, q. 4, éd. Ebora, Rome 1726, III, 175-181 ; B. MASTRIUS DE MELDULA, *Cursus Phil.*, In libros de generatione, d. 5, q. 3, n. 78, art. 1, III, 376-379, et In Physic. d. 2, q. 4, art. 1 et 2, n. 58-82, Venise 1688, III 54-59 ; H. DE MONTEFORTINO, *Ven. Jo. Duns Scoti Summa theologica*, nova ed. Rome 1901, III, p. q. 76, art. 4, III, 504-510, H. CAVELLE, *In librum de anima*, disp. 1, sect. 4, chez DUNS SCOT, III, *Opera*, III, 649-658. C. R. HARRIS, *Duns Scotus*, Oxford 1927, I, 155-168 ; D. SHARP., l. c. 311-314 ; P. ZACH. VAN DE WOESTYNE, O. F. M., *Cursus Philosophicus*, Malines 1925, Psychol., II, 606-613, (Excellent exposé). — Il importe d'observer ici que Duns Scot à l'encontre de S. Bonaventure n'admet le pluralisme des formes que dans les êtres vivants ; dans les autres corps au contraire la permanence virtuelle des formes suffit à expliquer les combinaisons chimiques. B. MASTRIUS DE MELDULA, l. c. n. 58, II, 54 ; P. ZACH. VAN DE WOESTYNE, O. F. M.,l. c., Cosmologia, II, 150, note 1 ; H. MONTEFORTINO, l. c. p. 3, q. 7, art. 5, III, 510-515.

(3) Cf. PROSP. DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris 1888, ch. 4, sect. 3 et 4, 198-237 ; ALEX. HALÈS, *Sum. Theol.*, Prolegomena, sect. 2, n. 50, Quaracchi 1928, II, XLV. ; H. SPETTMANN, *Die Psychologie des Joh. Pecham (Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters*, Bd XX, Hft 6). Münster i. W. 1919, 23-29.

(4) *Ox.* 4, d. 11, q. 3, n. 54-7, XVII, 436-438 ; *R. P.* 4, d. 11, q. 3, n. 21-23, XXIII, 125.

(5) L. c. In libros de gen. d. 5, q. 3, n. 78, III, 377 : « Immerito hanc quaestionem de pluralitate formarum in composito aspernaturhic Auctor (Arriaga), in quo tot vires graves calamum adhibuerunt et integros de hac re tractatus lucubrarunt. Immerito etiam ait Sententiam Scoti in scholis non invaluisse. Nonne viget in schola Scotistarum ? nonne in schola Averroïstarum, cum omnes medici et Philosophi saeculares omnes eam incunctanter tueantur, quoque eam Nominales eam tueantur? Anne istae non sunt scholae? Ex quatuor igitur scholis in dominio philosophico existentibus, Averroistarum, Thomistarum, Scotistarum et Nominalium tres fere nostram sectantur, et petit Arriaga in quibus

Bottalla, S. J., (1) et le R. P. Franz Ehrle, (2) aujourd'hui cardinal, l'âme, forme substantielle du composé, ne donne point au corps *l'esse corporeum.* Cette perfection organique relève d'un principe informant d'ordre inférieur, complet en lui-même mais subordonné à l'âme intellective, appelé le plus souvent par les Scotistes « forme de corporéité » et par les disciples de S. Bonaventure « forma mixtionis ».

Ce sentiment s'accorde-t-il mieux avec les tendances de la psychologie moderne et les données de la science expérimentale que la thèse aristotélicienne de l'unicité de forme ? La science actuelle ne se proposant point en général de traiter des « formes » au sens métaphysique des anciens scolastiques pour y trouver la dernière explication de l'être composé mais se bornant plutôt à décrire les phénomènes psychologiques et les données de la conscience (3), il est évident qu'en raison de cette attitude des

scholis invaluit. Tot denique habet asseclos ut Bannez ipse dicat, 1 De generatione, q. 8 : « Quot quot theologi et physici et metaphysici sunt, contra D. Thomam conjurasse videntur », et inquit Arriaga nullum habere defensorem. » L'école bonaventurienne admet aussi le pluralisme, cf. BARTH. DE BARBERIIS, O. M. C., *Cursus phil. ad mentem S. Bonaventurae*, Lyon 1677, In Physic., I, et trac. 4, De forma, q. 3, II, 145-153. Cf. P. MINGES, O. F. M., *Suarez und Duns Skotus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1919, XXXII, 339.

(1) *La lettre de Mgr Czacki et le thomisme*, Paris-Poitiers 1878, 42-43 : « Dans le cours du XVIIe siècle la doctrine contraire sur ce point au thomisme rigide devint la plus commune dans les écoles catholiques. Voici le témoignage d'un homme qui était sur le point en question, un thomiste mitigé. Le P. de Rhodes, S. J. a imprimé son ouvrage en 1761 ; or, en parlant de la doctrine contraire au thomisme, il dit : « Sic cum Scoto docet Aresius, Lessius, Coninck et nunc recentiores communius. » Au XVIIIe siècle, la théorie scotiste fut reçue communément partout. Le P. Mayr, S. J., qui n'était pas contraire à la doctrine scolastique, dans son ouvrage qui parut en 1739, parle ainsi de la théorie contraire au péripatétisme : « Haec sententia, dit-il, apud recontiores est omnino communis ita ut extra scholam thomisticam multo pauciores oppositum doceant ». D'autre part, on ne peut pas ignorer que la théorie thomiste, depuis le commencement de notre siècle, a été éliminée presque partout de l'enseignement de la philosophie moderne. Le P. Zigliara, le plus modéré des thomistes de nos jours, nous dit que non seulement Scot et les scotistes, mais « presque tous les philosophes modernes défendent le système contraire au thomisme ». L'exagération la plus outrée de quelques néo-péripatéticiens ne saurait contester le fait si explicitement avoué par le loyal P. Zigliara ».

(2) Cf. J. FRÖBES, S. J. *Psychol. speculativa*, Friburgi-Brisgoviae 1927, De anima, l. 3, c. 3, II, 322-3 ! « Praeter scholam Scotistarum plurimi alii : omni tempore sententia pluralitatis formarum communior fuit : ita expresse card. Ehrle. Ipse card. Zigliara, P. O. Psychol. 1876, concedit sententiam Scoti nedum scotistae sed fere omnes recentiores sequuntur.—»

(3) M. H. DRIESCH a toutefois proposé une interprétation remarquable bien qu'encore insuffisante de l'entéléchie ou forme, dans son ouvrage, *La philosophie de l'organisme*, trad. de M. Kollmann, Paris, 1921. Sur les études de ce néo-vitaliste distingué, A. GEMELLI, O. F. M., *L'enigma della vita e gli nuovi orizzonti*

psychologues modernes, les termes de comparaison entre le B. Duns Scot et les contemporains manquent presqu'absolument et que par suite la question ne se pose point sous cet angle. Mais il en est tout autrement, si l'on considère le pluralisme des formes dans ses rapports avec la physique et spécialement la biologie (1). Ainsi qu'il est facile de le prévoir les avis sont partagés. Les disciples de S. Thomas d'Aquin, tels Cornoldi, Liberatore, Sanseverino, (2) le Card. D. Mercier, M. Beysens, refusent évidemment à la thèse franciscaine toute signification scientifique. (3) De même parmi les écrivains de l'Ordre de S. François, le R. P. Placide Lémos, O. F. M., (4) aujourd'hui évêque titulaire de Péluse, pense que la théorie pluraliste des formes

della biologia, Firenze 1910, 150-151, et Jelke dans *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig 1921, XLII, 296. Sur la dernière édition du livre de M. Driesch, *Die Philosophie des Organismus*, Leipzig 1928, à lire Jelke, ibid, 1929., L. 217-218.

(1) Il n'est pas inopportun de faire observer en cette matière que sans rejoindre les données communément acceptées de la biologie moderne, Duns Scot et son Ecole, cf. C. Frassen, *Philosophia academica Scoti*, éd. Ebora, Rome 1726, De anima, d. 3, q. 1. concl. 4, III, 160-162, n'admettent point la théorie aristotélicienne des animations successives préconisée encore de nos jours par le Card. D. Mercier, *Psychologie* [11], Louvain 1923, n. 278, II, 337-341. Ils favorisent plutôt la thèse que l'âme intellective est créée et infuse dans le corps, sinon au moment de la conception elle-même, du moins très rapidement après, dès une organisation incomplète du corpuscule. C. Prezzolini, O. F. M., *Cursus phil. ad mentem Doctoris Subtilis*, Rome 1905, Psychologia, art. 2, II, 39-41 ; S. Kampmann, O. F. M., *Philosophia angelico-Seraphica*, Quaracchi 1896, Psychol. c. 1, q. 4, quaestiunc. 3, art. 2, II, 394-398 ; A. Breitung, S. J. *De conceptione Christi Domini*, dans *Gregorianum*, Rome 1924, V, 391-423, 531-568, surtout 536-538, 554 ; R. Seeberg. *Die Theologie des Joh. Duns Skotus*, Leipzig 1900, 84. L'opinion scotiste est donc toute voisine de la théorie scientifique moderne, S. Kampmann, l. c. 396 ; J. Fröbés, S. J. l. c., De anima, l. 3, c. 2, II, 278. — Duns Scot, à la suite de Guillaume de Ware, accentue aussi vigoureusement le concours actif de l'élément féminin dans la conception, à l'encontre de la thèse aristotélicienne, qui le considère comme purement passif, *Ox.* 3, d. 4, q. 1, n. 3, XIV, 183, *R. P.* 3, d. 4, q. 3, n. 5-8, XXIII, 274 ; B. Mastrius de Meldula, *Cursus Phil.*, In librum de generatione, d. 8, q. 2, art. 2. n. 21-35, III, 432-434. Ce sentiment se trouve en harmonie avec les données de la biologie récente telles que les expose le P. Breitung, l. c. 406. Cf. F. Charbonnel, O. F. M., dans la *Revue Duns Scot*, Le Havre 1911, IX, 21-23 ; Prosper de Martigné, l. c., 400: « Nous n'avons nulle envie de nous appesantir longuement sur ce sujet, encore moins de démontrer comment toutes ces découvertes viennent confirmer le sentiment du Docteur Subtil ; il nous suffira de constater le fait qui selon nous se dégage de toutes ces découvertes : c'est que Duns Scot a eu raison d'attribuer un rôle actif aux deux principes de la génération ».

(2) *Elementa philosophiae christianae*, Naples 1864-1688, Anthropologia, c. 2, art 6, III, 47-61.

(3) Cf. P. Zach. van de Woestyne, l. c., 607-608.

(4) *La vida organica en si-misma y en sus manifestaciones*, Madrid 1902, conferençia 8, p. 226 note 1 et p. 254, note 1.

ne facilite point l'explication des phénomènes psycho-chimiques qui sont à la base de la vie humaine ; il tient à le déclarer, sans équivoque. — Néanmoins le sentiment plus général des philosophes modernes est, sans conteste possible, favorable à la thèse du B. Duns Scot. M. Th. Martin (1) et Frédéric Morin (2) l'ont jugé en harmonie avec les progrès de la psychologie contemporaine. Selon le P. Prosper de Martigné, O. M. C., (3) « les sciences naturelles présentent des difficultés et des difficultés sérieuses à l'opinion de l'unité de formes » et « préparent un nouveau triomphe à Duns Scot ». M. Marcel Monier (4), dans un vigoureux mémoire présenté en 1900 au congrès scientifique des catholiques tenu à Munich, est non moins affirmatif : « Nous concluons, écrit-il, en disant que la théorie scolastique de la matière et de la forme n'est pas, comme le voudrait le préjugé, un jeu de mots ingénieux, mais une doctrine qui rend parfaitement compte des phénomènes cosmiques, et en particulier de l'essence de l'être humain. Mais pour être d'accord avec les données acquises et certaines de la biologie moderne, on doit admettre, comme nous venons de le faire, l'existence d'une forme principale qui est l'âme spirituelle, ainsi que l'existence des formes secondaires. En un mot, la théorie de la pluralité des formes, défendue par les écoles franciscaines, se trouve seule d'accord avec la biologie. D'ailleurs les partisans de la théorie thomiste ne doivent pas se faire illusion, jamais les naturalistes ne consentiront à admettre l'unité de forme substantielle chez l'homme : s'obstiner dans cette voie, c'est creuser un abîme de plus en plus profond entre les sciences d'observation et la doctrine de l'école. Scholastique en philosophie mais observateur des lois de la nature, nous avons saisi le seul bien qui pourrait unir les philosophes et les naturalistes ; nous avons donné sans crainte notre opinion, recherchant la vérité avant tout et peu soucieux de nous rallier à n'importe quelle école dont les doctrines s'en écartent ».

Ces déclarations sont nettes et remarquables. D'une manière plus ou moins formelle, elles ont été reprises à une date toute

(1) Cf. E. Pluzanski, l. c. 122.

(2) L. c., II, col. 1303-1305.

(3) L. c., 239, 401.

(4) *L'âme humaine et ses rapports avec l'organisme* dans les *Etudes franciscaines*, Paris, 1901, V, 14-21. Du même auteur : *La théorie de la pluralité des formes et la chimie moderne*, ibid., 393-398.

récente par les PP. Mendive, (1) Val. M. Breton O. F. M., (2) Hilaire de Barenton, O. M. C., (3) Mlle D. Sharp (4) et le R. P. Bernard Jansen, S. J. (5). Dans sa critique si vive de l'aristotélisme qu'elle tend à ébranler la thèse générale de l'hylémorphisme scolastique et la distinction de l'acte et de la puissance, M. A. Périer (6) n'a pas manqué aussi de soulever contre l'explication aristotélicienne plusieurs graves difficultés : à son avis, elle n'explique ni la génération, ni la croissance, ni la vie ; la doctrine scotiste dès lors apparaîtrait plus acceptable et plus conforme aux données biologiques. Mais ce qui est plus important encore, l'éminent psychologue qu'est le R. P. Frobes, S. J., souscrit complètement à la thèse du B. Duns Scot, (7) et cela premièrement au nom de la science expérimentale : *Hoc enim solum cum scientia naturali apte componi videtur.* (8) Sa démons-

(1) Cf. P. Plac. A. Lemos, l. c. 254.

(2) *La pensée franciscaine* dans la *France Franciscaine*, Paris, 1924 VII, 28-29.

(3) Récension du livre de M. Périer mentionné ci-dessus dans la *Revue d'histoire franciscaine*, Paris 1924, I, 519-521.

(4) *Franciscan Philosophy at Oxford*, 313, note 1.

(5) *Augustinus and Kant* dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1930, XLIII Bd., 39. Dans une lettre du 19 février 1931, le R. P. Jacq. Van der Veldt, O. F. M., professeur de psychologie expérimentale au Collège St-Antoine (Rome) m'écrit aussi : « Les données de la biologie semblent mieux pouvoir être expliquées en admettant une pluralité de formes. »

(6) *Matière et forme. Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne*, Paris 1922. Sur cet ouvrage voir le R. P. Val.-M. Breton, O. F. M., dans *La France Franciscaine*, Paris 1925, VIII, 179-180.

(7) *Psychologia speculativa*, De anima, l. 3, c. 3, II, 323.

(8) L. c. II, 326-328 : Anima non conjungi videtur cum materia prima indeterminata, sed cum corpore organisato, quod totum in unionem assumitur.— Argum. 1 : *Ex experientia scientiae* Secundum scientiam omnes proprietates physicae et chimicae elementorum sine notabilibus differentiis in organismo permanent, ut extra fuerant et postea in resolutione organismi elementa cum omnibus suis proprietatibus redeunt. Atqui hoc componi non potest cum opinione animam ex materia oblata solam materiam indeterminatam assumere eique omnes proprietates substantiales et accidentales tribuere. Ergo hoc scientiae contradicit. *Ad mai.* Manet pondus elementorum strictissime immutatum. Manent proprietates chimicae elementorum, affinitas et valentia atomorum eadem ac antea. Tota enim analysis chimica hoc supponit, elementa semper easdem actiones ostendere, in quacumque combinatione inveniantur. Sic effectus veneni in partes organismi praedici potest ex cognito effectu ejusdem in element aextra posita. Tota functio physiologica cujuslibet partis organismi dependet ab atomica compositione et structura. Dressel *(Der belebte und der unbelebte Stoff)* : Omnis explicatio in physiologia in hoc supposito fundatur ; principii vitalis solum est curare, ut materia apta in recto loco inveniatur ; totus autem ejus effectus a natura chimica hujus materiae determinatur. — In resolutione tandem arganismi recurrunt eadem elementa, quae olim ingressa sunt ; immediate post mortem omnes partes organismi adhuc perfecte easdem qualitates ostendunt usque ad minima quas immediate antea ita ut accuratum

tration est d'une telle autorité et si concluante qu'il est inutile d'insister.

Une fois de plus la modernité de la psychologie du B. Duns Scot est mise en pleine évidence.

(*A suivre*). FR. EPHREM LONGPRÉ O. F. M.

momentum mortis determinari nequeat ; quod ipsi adversarii fateri coguntur (Nys : Illusio (?) identitatis accidentium initio perfecta est) — *Prob. min.* 1. Recte semper scientia ex paritate omnium proprietatum essentialium concludit substantiam corpoream eamdem esse. Nam substantia in se non videtur, sed ejus identitas vel diversitas ex solis accidentibus cognosci potest. Ideo Veteres jure ex apparenti diversitate ponderis concludebant substantiam mutatam esse. Ergo si scivissent et pondus et ceteras qualitates physicas et chimicas vel prorsus eadem manere vel solum accidentaliter mutari, prout ex diversa positione minimarum partium exspectari liceret, etiam identitatem substantiae admisissent. — 2. Speciatim in opinione adversa non explicatur quod anima, quando nutrimentum in substantiam vivam assumit, tot accidentia diversa (affinitates, pondus, proprietates physicas) illarum atomorum quas assumit, illico restituere possit, sicuti hoc in diversis partibus organismi conspicitur. Immo plurimae operationes informationi praeviae tunc inutiles fierent. Si pro composito nihil servatur, nisi sola materia prima, et anima illam mirabilem vim possidet ex se producendi artificiosam structuram organismi, quam materiae primae dat, cur omnino indiget certis elementis pro compositione, cur certo modo praeparatis ? (Hoffmann) : Natura igitur apparet ut rex, qui cum palatium sibi a civibus multis sumptibus praeparatum intrat, aedificium dirmeret statimque novum aedificaret et rebus novis prioribus simillimis exornaret. — 3. Magis etiam incredibile est quod in momento mortis pro innumeris particulis organismi fidelissime reproducantur omnia accidentia, quae usque ad id tempus vi animae habuerant, quaeque cessante anima subito cessasse finguntur, ut a forma nova superveniente mirabili arte et celeritate repetantur. Tale quid in causa naturali et quidem inferiori (formis elementaribus) esset singulare in mundo, ubi omnia secus lente explicantur. »

D'ALEP AU GOLFE PERSIQUE

LETTRE DU P JACQUES MARIE PASCOLI DE COLZA, CAPUCIN, DATÉE DE BASSORA, 12 DÉCEMBRE 1763.

La lettre, si spontanée et si persuasive, dont suit la traduction accompagnée de notes, a été publiée en italien par la revue mensuelle « VI° Centenario del Beato Odorico da Pordenone » éditée à Udine au cours des années 1930-1931. *Elle nous fait connaître le nom, inconnu jusque-là, du* P. JACQUES MARIE PASCOLI DE COLZA, *capucin, et, par sa valeur géographique, historique et ethnographique, quelque chose du monde oriental de la seconde moitié du* XVIIIme *siècle dans son désordre, son chaos et son pittoresque.*

Elle nous permet de combler plus d'une lacune dans l'histoire des missions du Levant, sur lesquelles on ignore presque tout de 1720 *à* 1810. *Elle nous met à même de rectifier des erreurs. Qui de nous n'a pas lu des phrases comme celle-ci : « Au mois d'août* 1745 *les Capucins prirent le parti d'abandonner leur mission du Thibet ». Or, c'est pour se rendre au Thibet qu'en* 1763 *notre P. Jacques Marie Pascoli traverse le continent asiatique en compagnie du* FR. EUSÈBE DE RODEANO, *frioulan comme lui. Enfin, elle est d'une fraîcheur d'impressions singulière, écrite très familièrement par le P. Jacques Marie à son frère Henri, qui habitait Udine une partie de l'année et nous montre maint aspect curieux de l'Orient schismatique et musulman au XVIIIe siècle.*

Le P. Jacques Marie avait-il exercé la médecine avant d'entrer dans le cloître ou, conformément aux instructions pontificales, l'avait-il étudiée étant déjà dans l'ordre ? Il est difficile de répondre à cette question. Toujours est-il qu'il semble avoir été doué d'un diagnostic surprenant et d'une grande habileté dans le choix des remèdes, ainsi que d'une aptitude sérieuse à l'étude des langues.

Frioulan, il avait vécu à Vienne en Autriche. Il avait parcouru, au cours de l'année 1762, *l'Allemagne, la Lombardie et la Toscane, lorsque au commencement de l'année* 1763, *il est désigné pour la mission du Thibet. Alep était alors la clef de pénétration pour la*

Perse, l'Inde et les au-delà de l'Inde. Le P. Jacques Marie gagne cette ville, y apprend quelque peu d'arabe, et par une voie inusitée qu'imposent les circonstances, s'enfonce avec une caravane dans l'immense Asie. Il ne devait pas voir le pays des lamas. La liste des envois de missionnaires au Thibet conservée à la Curie des Frères-Mineurs Capucins contient en effet la brève mention que voici : XVII[e] ENVOI, 1763. LE P. JACQUES ET LE FR. EUSÈBE, TOUS DEUX DE VÉNÉTIE, ARRIVÉS AUX BOUCHES DU GANGE ONT PÉRI AVEC LE NAVIRE.

Notre lettre est donc vraisemblablement la dernière écrite par le missionnaire.

La voici, allégée de quelques phrases et de quelques mots, mais éclaircie de notes.

* * *

Ad majorem Dei gloriam.

A mon très cher frère, Henri Pascoli, salut dans le Seigneur.

De Bassora au golfe Persique, ultime cité de l'Arabie, le 12 décembre 1763. Je vous écris simplement certaines choses qui me sont arrivées en Mésopotamie, en Arménie, en Chaldée et en d'autres lieux.

Gratia et pax a Domino Deo. Avant de quitter la ville d'Alep je vous ai mandé quelques détails sur ma navigation dans les eaux d'Europe ; je vous ai parlé de l'Archipel de la Morée, de la Grèce, de l'Anatolie, de la Caramanie et de ma traversée par la Syrie jusqu'à cette grande capitale d'Alep ; je vous en ai narré les péripéties qu'à l'heure où je vous écris vous aurez lues non sans plaisir. Aujourd'hui j'ai des loisirs : mon départ (1) pour l'Inde ne pourra avoir lieu qu'après les fêtes de Noël à cause de la guerre qui sévit actuellement entre le pacha de Bagdad et le prince des Arabes cheikh Solimân qui empêche la navigation par le golfe Persique ; j'en profite pour vous récapituler mes voyages à travers l'Asie Turque, pour jeter avec vous un regard en arrière.

(1) Conformément aux habitudes du XVIII[e] siècle notre auteur écrit indifféremment Babylone ou Bagdad. Comme le montrera la suite de ce travail, il y a là une erreur considérable : Bagdad s'élève sur la rive gauche du Tigre, tandis que Babylone occupait la rive droite de l'Euphrate à 120 Km. environ à vol d'oiseau au sud de Bagdad. Cette erreur s'explique par le fait que la première carte sérieuse de la contrée ne fut dressée qu'en 1835 par le colonel Chesney et que les premières fouilles méthodiques ne commencèrent qu'en 1879 sous la direction de Rassam. Pour éviter toute confusion je me servirai uniquement dans ma traduction du mot de Bagdad.

Je vous ai écrit non seulement d'Alep, mais encore de Diarbékir en Mésopotamie, de Ninive en Chaldée (1) et en dernier lieu de Bagdad avant mon présomptueux départ de cette ville ; présomptueux à cause des attaques acharnées auxquelles se livrent les Arabes, au milieu desquels il me fallait passer et au milieu desquels j'ai passé. Vous savez donc déjà les magnificences des principales cités de la Syrie : de Damas, d'Antioche, de Ptolemaïs, de Laodicée, d'Alep même, avec les raretés singulières de la Palestine et de toute la Terre-Sainte. Tous ces détails, que vous connaissez, je les omettrai pour me borner à un coup d'œil rétrospectif d'ensemble sur ce qu'a été mon voyage à travers l'Asie turque.

Je l'ai fait, mon très cher frère, ce voyage, en soumission absolue aux règles du séraphique institut que je professe pour mon très grand bonheur, et cela, bien que travesti en habits orientaux : j'avais reçu du Saint-Siège privilège de me vêtir de cette manière ainsi que d'user librement de l'argent nécessaire à quiconque veut voyager en Asie. Privilège aussi, puis-je dire, du sort que de voir la partie de l'Asie qui s'étend entre les deux fleuves fameux, le Tigre et l'Euphrate, autrement dit le Paradis Terrestre que nous appelons Mésopotamie qui surpasse toutes les autres provinces du vaste empire turc en abondance de pâturages et en toute espèce de fruits et de grains, au point qu'elle n'envie pas la fécondité que son Nil apporte à l'Égypte.

Que de soupirs j'ai tirés, je vous le dirai, de mon cœur, pèlerin au milieu de ses horizons ! que de larmes dans mes yeux !

Sous le ciel, pendant mes longues chevauchées nocturnes, je me disais : c'est ici que Dieu, pour la première fois, daigna parler à Abraham, antique père des croyants ; c'est ici que ce grand Patriarche voulut que fût choisie une digne épouse à son très cher Isaac dans la descendance de qui devaient se vérifier

(1) Ninive, c'est-à-dire Mossoul. L'identification, exacte d'ailleurs, de Mossoul avec l'ancienne Ninive, date du XIIe siècle. En 1766, c'est-à-dire trois ans après le moment où notre P. Jacques-Marie Pascoli de Colza écrivait sa lettre, le voyageur Carsten Niebuhr acceptait l'antique tradition d'après laquelle le *Tell Etuba*, c'est-à-dire la « Montagne de la Pénitence » près de Mossoul, est l'endroit où Jonas prononça ses discours enflammés, et, en 1779, d'Anville écrit : « On sait que la rive opposée, ou la gauche, du fleuve conserve des vestiges de Ninive et que la tradition sur la prédication de Jonas n'y est point oubliée. » D'ANVILLE, *L'Euphrate et le Tigre*, Paris, 1779, p. 88. Dans sa lettre notre auteur se sert indifféremment des mots Ninive ou Mossoul. S'il écrit : Ninive *en Chaldée* c'est à cause de l'importance qu'y a le rite chaldéen : Ninive est en Assyrie.

les suprêmes promesses ! Je foulais cette terre où quatorze années de servitude volontaire valurent à l'heureux Jacob les deux épouses, Lia et Rachel, mères fécondes, racines des douze tribus d'Israël et du peuple de Dieu ; terre de félicité d'abord, d'amertume ensuite, pour notre premier père ! Je le savais, j'y réfléchissais ; de mes yeux je voyais encore quelques rayons de cette lumière primitive ; le site n'avait pas changé ; la fécondité était là. Mais les hommes répandaient partout la désolation, remplissaient tout d'abomination : j'en étais bouleversé ; vous le comprendrez par le récit, que je vais vous faire en toute simplicité, sans phrases menteuses, de ce que j'ai vu et éprouvé.

Nous avions donc quitté Alep le jour de la saint Laurent, 10 Août 1763 (1). Nous étions montés à cheval au nombre de mille et plus, groupés en unités de combat et bien armés pour pouvoir nous défendre contre les Arabes qui partout tendent des embûches aux caravanes. Nous marchions en bon ordre par le milieu de la cité criant d'une seule voix et sans interruption : *Allàh, Allàh, Allàh,* ce qui peut se traduire : Dieu grand, au nom de Dieu, avec Dieu ! Les dernières portes franchies les Turcs prièrent de la manière suivante : leur santon — leur chef religieux — disons : leur prophète, prononça en langue turque ces paroles : « Levez-vous tous, et faites vos prières ; rappelez-vous que c'est là l'obligation majeure de toutes celles que nous a intimées notre prophète Mahomet ». Tous alors s'écrièrent : « Allàh, ! Allàh ! Dieu grand ! Dieu qui êtes grand ! Proclamons devant tous qu'il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu et que Mahomet est son prophète ! que Dieu soit loué ! que le Dieu éternel soit béni ! Oh Dieu, Dieu grand, que vous êtes grand ! Allàh ! Allàh ! »

(1) Au XVII[e] siècle presque chaque mois une caravane partait d'Alep pour Bagdad ou pour Bassora où la flotte d'Espagne séjournait pendant les mois de juillet, d'août et de septembre. (P. THEODOSIO SOMIGLI DI S. DETOLE O. F. M., *Etiopia Francescana*, Tome I, 1[re] partie, Quaracchi, 1928, p. 86 *in fine*). Les relations entre l'Inde et Alep étaient alors considérées comme faciles. Elles devinrent de plus en plus difficiles comme le prouvent les *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus*, du P. JACQUES VILLOTTE, Paris 1730. A la fin du XVIII[e] siècle, au milieu du désordre qui allait empirant, elles étaient, comme le montre notre lettre, pratiquement impossibles aux européens. Pour gagner l'Inde ceux-ci abandonnaient d'ailleurs de plus en plus la voie de terre au profit de la route maritime du Cap de Bonne-Espérance. Si notre P. Jacques-Marie choisit la vieille route des caravanes c'est vraisemblablement pour prendre contact avec les missions catholiques du centre de l'Asie, et les tirer passagèrement de leur isolement.

Notez que ces santons-prophètes que les Turcs appellent (1) derviches vont nus et sont les plus scandaleux des hommes et font en public les choses les plus effroyables comme je l'ai vu à maintes reprises au cours de mon voyage. Le long de la route ils ne faisaient autre chose que de prêcher, mais personne ne les écoutait.

Tous se suivant en ordre serré, nos hommes tirèrent alors des salves dans la direction du sud et la citadelle les salua par la voix d'un autre santon-démon qui, à grands cris, leur souhaita un heureux voyage ; à quoi répondirent pendant une heure les invocations Allàh ! Allàh !

Au cours de la première et de la deuxième journée nous avançâmes tout heureux jouissant sans relâche de la vue de jardins, de campagnes d'une fécondité prodigieuse, abondantes en fruits et en vignes aux gros raisins, mûrs à point, dont je me rassasiai comme je m'en étais déjà rassasié pleinement pendant mon voyage d'Alep. Ce furent deux jours de Paradis, parce que mon bonheur ne pouvait pas être plus grand : partout des collines tapissées de cèdres si hauts que difficilement un coup d'arquebuse pouvait toucher un oiseau perché sur la cime ; d'autres arbres aussi, en grande quantité, de taille démesurée, qui, par leur feuillage et leurs fruits sont presque semblables aux sapins.(2)

Vint le troisième jour. Nous dévalions par des sentiers abrupts à travers des forêts extrêmement touffues, pleines de rochers et de blocs alpestres, si difficiles que force nous fût de descendre tous de cheval et de chameau.

C'était un site affreux. Le cœur me palpitait... Nous nous arrêtâmes dans une grande vallée. C'est là que nous reçûmes cette visite des brigands dont je vous ai déjà écrit. Je vous ai narré le risque que nous avons tous couru pendant cette nuit, je n'y reviens donc pas. Ce fut au dam de nos agresseurs, comme je vous l'ai dit ; beaucoup d'entre eux restèrent sans tête, et parmi nos Turcs deux seulement allèrent trouver Mahomet. Nous marchâmes toute la nuit à travers cette vallée immense,

(1) Il ne faudrait pas donner à ce mot *turc* un sens ethnique trop précis ; au cours des pages qu'on va lire il s'oppose souvent à celui d'arabe, mais il est pris souvent aussi dans la signification générale de *musulman*.

(2) La cuvette, formée par un cercle de collines basses, au fond de laquelle s'élève Alep, est aujourd'hui complètement dépouillée, sans arbres et sans eau. C'est le néant. Le mot est connu : « Alep, la métropole, trône dans le désert. » Ce désert était, il y a un siècle à peine, une contrée produisant le coton en abondance. La description que nous fait notre P. Jacques-Marie Pascoli du paradis qu'il était il y a 165 ans, prend, de ce contraste, une valeur considérable.

tirant sans relâche avec un horrible fracas à cause des Arabes qui vivent là, sans maison, nus, avec leurs femmes, comme le jour venu, nous en vîmes entassés dans des cavernes souterraines. Le quatrième jour fut employé à l'ascension d'une montagne. Ce jour-là et la nuit qui suivit nous vécûmes dans la crainte des brigands ; ils essayaient de nous barrer la route, mais leurs espérances furent déçues.

Les vastes plaines que nous traversâmes le 15, jour de l'Assomption de Notre-Dame ! Ce fut, pour nous capucins, jour d'agonie. C'est ce jour-là que, comme je vous l'ai écrit de Diarbékir, les démons de notre propre caravane nous tendirent une embûche et machinèrent notre mort. Je vous l'ai dit : les cimeterres nus étaient déjà sur nos têtes. Il en fut de même, et pire encore, le lendemain jour de saint Roch. Jésus-Christ, le tout innocent, peina pendant trois heures sur la croix pour mes péchés, ce fut donc peu pour moi de pâtir pendant ces trois jours d'aussi sinistres mésaventures, pour moi, grand pécheur, qui mérite l'enfer. A midi, le jour de Notre-Dame, nous avions passé l'Euphrate, et le jour de saint Roch nous gravissions les très délicieuses montagnes de la Mésopotamie. Situations de rêve, paradis. Mais paradis habités par des Arabes, les très grands sous la tente, les autres dans les cavernes avec les serpents qui n'y manquent pas. Quelque bonne âme a dû prier pour moi au cours de ces trois pénibles journées.

Je n'ai pas pu jouir des enchantements de l'Euphrate, j'étais abîmé dans de continuels actes de résignation et de contrition. Le Père des Miséricordes me tira de ces mains barbares et inhumaines en me proclamant médecin du pacha de Diarbékir (1)

(1) L'importance de la médecine dans les rapports entre européens et musulmans est de notoriété publique. On l'a dit : « Quiconque veut voyager dans le Levant doit savoir un peu de médecine. » Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles les capucins étaient considérés comme les plus habiles médecins de la Turquie. Ils passaient pour savoir guérir même les maux réputés incurables. Tel capitan-pacha, vice-roi de Babylone, se faisait toujours accompagner d'un capucin portant le costume de son ordre. L'exercice de la médecine, non seulement ouvrait toutes les portes au missionnaire, mais encore le faisait échapper à des périls auxquels tout autre eût succombé. C'est un des intérêts de notre lettre d'en fournir de nombreux exemples. — Le P. Jacques-Marie voyageait, comme il a été dit ci-dessus, en compagnie du Fr. Eusèbe de Rodeano, frioulan comme lui, et comme lui destiné à la mission du Thibet ; et, comme on le verra bientôt, avec un autre capucin, un français, le P. François de Paris, désigné pour la mission d'Arménie, qui devait les quitter à Diarbekir pour, de là, gagner Tauris. Ce dernier avait-il, lui aussi, des connaissances en médecine ? Il est difficile de le dire ; mais, au témoignage même du P. Jacques-Marie, tous trois passaient, auprès de leurs compagnons de route, pour être « des médecins du pacha », comme il sera noté plus loin.

et en faisant agir l'or, protecteur tout-puissant auprès des Turcs. Mais si je n'ai pas pu jouir, moi, de ces délices, ceux qui, ce jour de l'Assomption, n'étaient pas dans l'angoisse, en ont joui : rives du fleuve toutes vertes, toutes couvertes d'arbres fruitiers ; fruits de toute sorte ; oiseaux de toute espèce, très singuliers ; dans la montagne aussi, animaux sauvages d'une infinie rareté, que l'on peut à volonté voir de loin s'ébattre dans les vastes vallées ou contempler de près, car ils ne se méfient pas de l'homme, ni Arabes, ni Turcs ne leur donnant la chasse. C'est aux approches de la nuit, à la fraîche, que nous avions commencé l'ascension de la montagne et c'est à l'aurore du lendemain, jour de saint Roch, que nous nous étions trouvés au sommet. Puis, pendant une demi-journée, nous parcourûmes de belles plaines fertiles, retrouvant sans cesse devant nous des terres et des champs cultivés sans apercevoir ni maisons, ni bâtiments sinon que de temps en temps surgissaient de dessous terre, de lieux souterrains, des Arabes à cheval armés de la lance, de la pique, du cimeterre et du pistolet. Visages de démons. Notre caravane étant forte ils disparaissaient comme des esprits infernaux en déroute.

Après-midi la chaleur devint écrasante. Nous fîmes halte dans un site où, à l'occasion, nous aurions pu nous défendre, dressâmes nos tentes et chacun se restaura avec les provisions qu'il avait emportées.

Notre repas à peine terminé parurent sous notre tente quelques Arabes qui, de la montagne voisine étaient venus vendre des moutons à la caravane. Ils étaient armés jusqu'aux dents et leurs faces patibulaires ne pouvaient être contemplées sans inquiétude. Voyant que nous autres trois capucins nous ne savions pas l'arabe, ils demandèrent à un de nos Turcs qui nous haïssait profondément : « Qui sont ceux-ci ? » Et lui, de répondre en disant tout le mal de nous et que nous étions des infidèles, des *giaours* (c'est comme celà qu'ils nomment les chrétiens).

Moi, qui comprenais un peu l'arabe pour en avoir appris quelques mots pendant mon séjour à Alep où tout le monde le parle, j'entendis qu'ils tramaient de nous trancher la tête, déclarant que nous étions des ennemis, et, voyant que tout le monde dormait sous les tentes, ils décidèrent de faire immédiatement l'opération. Cependant mes compagnons ne se doutaient pas du sens de leur conciliabule.

Je me demandais par quels moyens sauver ma vie et la leur

d'autant plus que j'avais été constitué leur supérieur, leur serviteur et leur gardien. L'inhumaine tragédie se préparait.

Très surexcités les malandrins disaient : « Moi, je taillerai la tête à celui qui n'a pas de barbe (c'est à savoir au P. François de Paris), toi, à son voisin qui est si bien habillé (c'est-à-dire à moi, pauvre Jacques Marie) et toi au serviteur (il désignait ainsi mon frère lai Eusèbe de Rodeano). Nous dirons qu'ils ont blasphémé Mahomet. Au lieu de nous punir, on nous récompensera selon la Loi »

J'élevai à Dieu mon esprit et mon cœur, m'offrant en sacrifice, si telle était sa très sainte volonté, et, m'adressant à mes compagnons, je leur dis rapidement en italien : « Sauvez-vous ! Courez vers les autres tentes ! Moi je saurai me tirer d'affaire ! »

Je sortis alors de mes larges poches à l'orientale une multitude de papiers, parmi lesquels le diplôme en langue turque du Sultan de Constantinople et feignis de le lire. Voyant le cachet aux armes impériales les bêtes échappées de l'enfer voulurent l'examiner de plus près. Je baisai le papier puis le leur montrai, mais en le gardant en mains. Ils se regardèrent les uns les autres, et j'entendis qu'ils disaient : « *Achimm Giasiùr Stammbùl Bassà* ». (1)

Ils me demandèrent alors des médicaments et je les régalai, après avoir rappelé mes compagnons, de certaine poudre pestifère de mercure que j'avais dans mes bagages et dont ils voulurent tout un flacon ; puis, non contents de cela, ils me firent signe avec les doigts qu'ils désiraient de l'argent. Pour me délivrer tout-à-fait je donnai à chacun un sequin. Ils passèrent alors dans une tente voisine où un marchand leur dit : « Ce sont des médecins du Pacha ». Et eux : « Ils ont beaucoup d'or, mais comme ils sont médecins, il faut leur laisser la vie ». C'est ainsi, en médecins, que nous avons traversé toute la Turquie, faisant dans les villes et dans les agglomérations beaucoup de cures à notre grand avantage.

J'avais, à cette fin, fait provision de nombreux médicaments à Smyrne, à Chypre et à Alep ; j'en avais une cassette pleine, sans compter la thériaque que j'avais apportée de Venise, sans compter aussi une collection d'onguents particuliers.

A deux heures de la nuit nous reprîmes notre voyage à travers de vastes étendues plates tirant sans relâche des arquebusades.

(1) « C'est le médecin chrétien du Pacha de Stamboul » *Giasiur* est l'équivalent *de giaour*.

Janissaires et éclaireurs galopaient continuellement de l'avant de notre troupe à l'arrière et de l'arrière à l'avant sur leurs rapides chevaux de hussards qui semblaient voler. Pour plus de sûreté je m'arrangeais à chevaucher au centre de la caravane.

Toutes les nuits le ciel étoilé était mon toit. J'eus ainsi l'occasion d'apprendre le cours des astres. Et telle fut ma vie pendant quinze journées : toujours à cheval, toujours la joie de voir se dérouler des paysages de plus en plus délicieux, toujours les troupes nues de diables, armés ; en dehors des villes, pas de maisons, car ils habitent des cavernes ; dans la campagne, des femmes qui travaillent leurs petits enfants liés dans le dos. Quelquefois elles s'approchent de nous. Les santons les saluent et, sur leur demande, leur souhaitent la santé.

Au cours de cette première partie de notre voyage nous traversâmes les villes suivantes : Cimeacterin, Berrazzut (1), Capejé, Adatetilis, Tancarà, Baret, Parparà, Bhohadîth, Bongurlarii, Carrabassi. Finalement nous arrivâmes au beau Severach où nous nous reposâmes un jour et demi dans les délices de cette si belle cité, belle de toute part, de toute part comblée d'avantages, sur une colline agréable qui domine tout un monde, véritable terre de promission où abonde tout ce qui peut être désiré. Pour ne pas encourir de nouvelles disgrâces, je fus forcé d'y exercer la médecine.

Une de mes cures me valut une aumône de douze sequins de la part d'un certain Cagià-Canun-Affendi. (2) Une de ses

(1) C'est à Berrazzut (Bir-edjick en graphie moderne) que se faisait habituellement la traversée de l'Euphrate. Un fort y défendait le passage du fleuve. En 1259, Houlagou, marchant de Bagdad à la conquête d'Alep, y avait jeté un des quatre ponts que franchit son armée. A son tour, en 1638, Amurat IV, s'avançant, en sens inverse, d'Alep vers Bagdad y établissait un pont de bateaux. Nous savons par Carsten Niebuhr, qui l'a consigné dans son *Voyage en Arabie et lieux circumvoisins*, qu'en 1765, c'est-à-dire deux ans après que notre voyageur a traversait, l'agglomération de Berrazzut (Bij-edjick) se composait de cinq cents maisons. — Le « beau » Severach, dont il va être question et qui s'écrit aussi *Souverek*, *Souerek* et *Siverek*, à 80 kilomètres à l'ouest de Diarbekir, comptait, à la fin du XVIIIe siècle, environ dix mille habitants.

(2) Le sequin, qui était une monnaie vénitienne (*zecchino*, de *zecca*, lieu où se frappe la monnaie), représentait environ 12.50 d'or, soit environ 62 francs 50 de notre monnaie actuelle ; les 12 sequins donnés à notre P. Jacques-Marie Pascoli équivalent donc à quelque 750 francs. Mais il ne faut pas perdre de vue que la valeur libératoire de l'argent était alors très considérable. Quant au généreux donateur, il y a, dans le nom tel que l'écrit le P. Pascoli, deux titres d'honneur ; *Cagià*, qui est le persan *Khwadja*, et équivaut à peu près à notre mot *Monsieur* : et *Affendi*, *Effendi*, qui peut se traduire par *Honorable*. Quant à *Canun*, ne faudrait-il pas lire *Hanoun* et appliquer les trois mots non au mari, mais à sa femme ? Ou du moins les deux premiers mots ? En ce qui concerne l'exercice

femmes les plus chères souffrait depuis huit jours d'une occlusion intestinale totale. J'avais fait faire à Smyrne des pilules souveraines dans des cas semblables car je savais le Turc rebelle de l'intestin à cause de la quantité de riz très épicé qu'il mange préparé en pilau. Content de ma bonne fortune et soulagé un peu des douleurs difficiles à décrire que causent de si longues et continuelles chevauchées je remontai à cheval, tout dispos.

Nos montures étaient fraîches et reposées. Le cheval turc, vous le savez, est très beau. Il est habitué à ne manger que deux fois par jour, et cela, tout en cheminant ; il tire le grain d'un sac qu'on lui pend au col pendant une demi-heure et est toujours capable de faire six milles (1) sans s'arrêter. Chameaux et éléphants en font beaucoup plus.

Notre grande caravane reprenait donc sa marche en bon ordre, après avoir salué de salves la cité qu'elle quittait, avançant

de la médecine, dont il a déjà été question précédemment, il ne faut pas oublier que, le 5 janvier 1735, Clément XII avait accordé aux missionnaires français appartenant à l'ordre des capucins l'autorisation de s'y livrer, à condition qu'ils ne se trouvassent pas en concurrence avec des séculiers et qu'ils eussent les connaissances nécessaires soit qu'avant leur entrée dans l'ordre ils eussent exercé la médecine, soit qu'ils en eussent fait l'étude après leur entrée dans l'ordre. Un bref de Benoît XIV du 21 juillet 1751 avait étendu cette autorisation à tous les membres de l'ordre des capucins, quelle que fût leur nationalité. Sur cette question voir Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappucini*, Rome, 1873, Tome III, p. 250 et suivantes ; Gianantonio de Milan dans *Études Franciscaines*, Tome III, 1900, p. 317 et suivantes.

(1) Il s'agit évidemment ici du mille allemand de sept kilomètres et demi. Dans la suite de son récit notre auteur calcule aussi en milles italiens ; il faut entendre alors par là le mille toscan ou romain de 1487 m., à l'exclusion du mille napolitain de 1855 m. et du mille piémontais de 2466 m. L'emploi alternatif du mille allemand et du mille italien s'explique par le lieu d'origine même du P. Jacques-Marie Pascoli de Colza et par le fait qu'il avait vécu à Vienne en Autriche. Ses indications de distance sont d'ailleurs toujours approximatives et, dans leur évaluation, il y a toujours lieu de tenir compte des détours que l'état de guerre avec les Arabes impose à la caravane dont il fait partie. — Ce n'est aussi qu'approximativement que l'heure est indiquée, et elle est comptée, comme elle l'était alors en Italie, à partir de l'*Ave Maria*, c'est-à-dire du coucher du soleil. Étant donnée l'époque de l'année où s'effectue notre voyage, je prends pour heure zéro six heures du soir. Lorsque tout-à-l'heure le P. Jacques-Marie nous dira qu'il atteint la cime de la Montagne Noire à *vingt-et-une heures*, il faudra entendre par là à *trois heures de l'après-midi*. D'ailleurs c'est la seule fois que, dans l'indication de l'heure, je me conformerai strictement au texte italien. Toutes les autres fois je réduirai, pour éviter une peine au lecteur, l'heure italienne en heure française en me conformant à la norme ci-dessus, cela chaque fois que le texte sera clair. Il ne l'est pas toujours. Ainsi notre auteur nous dira que, le jour de son départ de Diarbekir, il célèbre la messe à quatre heures de la nuit, ce qui ferait dix heures du soir, chose peu probable. Dans ce cas-là j'ai donc traduit mot à mot. Peut-être y avait-il une dispense spéciale pour Diarbékir où les offices ne pouvaient se faire que la nuit ?

au milieu d'une rareté de spectacles qui s'offraient à chaque pas et qui m'enchantaient : oiseaux les plus beaux, renards et autres animaux sauvages vivant familièrement à côté de la gent nue dans une campagne couverte d'arbres singuliers ; cotonniers ; fruits, d'ailleurs très doux, que je ne connaissais pas.

La nuit se passa toute entière sans rencontre sinistre. Le matin nous fîmes l'ascension de la Montagne Noire, très dangereuse, « désastreuse », au milieu de blocs énormes comme semés partout. Le soir, vers vingt et une heures, nous avions atteint la cîme où nous nous arrêtâmes sous des arbres gigantesques dont il me fût impossible d'apprendre le nom italien. En turc *kaff-delkà*, si j'ai bien entendu.

Nous nous reposions depuis une heure lorsque nous entendîmes de grandes décharges d'arquebusades et aussitôt les nôtres se rangèrent en ordre de bataille et occupèrent des positions qui leur permissent de se défendre, le cas échéant, contre les Arabes. Au lieu d'eux nous vîmes s'avancer douze janissaires et vingt-quatre éclaireurs qui déclarèrent que c'était là une grande caravane qui, de Ninive (1) passait à Alep. Après s'être assurés de la chose, eux et nous, nous nous fîmes le salut de paix en déchargeant de part et d'autre plus de trois cents coups de fusil. Nous n'avions pas dressé nos tentes parce que les arbres nous en tenaient lieu, et avec quelle supériorité ! De sorte que, une fois ceux de Ninive joints à nous, le sommet de la montagne offrait l'aspect d'une grande cité populeuse sans maisons.

A la nuit nous reprîmes notre marche, mais avec grand peur de la voir troublée par les brigands. Toute la nuit ce ne fut qu'arquebusades ; le matin nous entrâmes dans une vaste plaine délicieuse et à midi nous découvrions la capitale de la Mésopotamie, la grande cité de Diarbékir.

A trois heures de l'après-midi nous en atteignons et en franchissons les portes monumentales après les saluts d'usage ; puis en bon ordre, tous à cheval, nous traversons la ville en criant : Allàh ! Allàh ! Véritable défilé de monstres échappés de l'enfer que le nôtre ! Trognes hideuses par elles-mêmes rendues encore plus hideuses par le soleil de feu auquel elles venaient d'être exposées, soleil sans répit ; trognes surmontées du turban, armées. Une telle apparition surgirait à l'improviste dans notre Frioul que tout le monde s'écrierait : Seigneur ! miséricorde ! Descendus de cheval sur la Place Royale, tous les bagages furent fouillés,

(1) Ninive = Mossoul.

mes caisses, ma malle et mes sacs exceptés, car on avait appris que j'étais *Achimm Stambùll* et je me fis conduire chez les *Achimm Francè* (1), c'est ainsi que mes compagnons appelaient les deux Pères Capucins qui résident dans cette ville, lesquels m'embrassèrent de tout cœur ainsi que mes deux compagnons.

Nous venions de faire une chevauchée de plus de mille milles (italiens).

Et immédiatement tous les trois ensemble nous allâmes à l'église remercier les larmes aux yeux notre Conservateur Divin et Libérateur présent dans le Sacrement à l'intérieur d'une petite chambre obscure, sans lumière par peur de cette race barbare qui ignore qu'ils sont prêtres et prêtres chrétiens, ces bons religieux portant secours aux catholiques qui séjournent en cachette dans la ville. Ils sont tous, ces catholiques, des catholiques arméniens fuyant leur patrie devant les persécutions de leurs compatriotes hérétiques, nos pires ennemis dans la Turquie toute entière. C'est de nuit, les jours de fête, qu'ils viennent entendre la Sainte Messe et c'est en cachette que les Pères vont les instruire à domicile.

Le jour suivant le patriarche arménien vint nous rendre visite. Il avait l'air du Grand Turc en personne. (2) Pendant tout mon

(1) Médecins *francs*. Au dix-septième surtout le mot de *franc* se confond pour les Turcs avec celui de latin, cela à cause de l'influence prépondérante de la France, et de son protectorat religieux. Il en est de même au XVIII[e] siècle.

(2) Les intérêts des *raïas*, c'est-à-dire des sujets turcs non musulmans, (exception faite de ceux de rite latin) étaient, dans les rapports de ceux-ci avec le gouvernement ottoman, réglés par l'intermédiaire de leur patriarcat respectif. Le patriarche était donc non seulement un chef religieux, mais aussi un chef civil et politique. D'où le rang qu'il était forcé de tenir et son importance. D'où les difficultés aussi auxquelles se heurtèrent pendant longtemps les missionnaires dans leurs efforts pour ramener les patriarches orientaux à l'union avec Rome. En ce qui concerne spécialement Diarbékir, la mission des PP. Capucins y avait été établie par le P. Jean-Baptiste de Saint-Aignan qui était venu s'y installer dans le courant de l'année 1667 avec trois autres religieux, en vertu d'une décision de la S. C. de la Propagande du 7 novembre de cette même année 1667 disant « qu'il serait très important de transférer à Diarbékir quelques capucins à cause du grand nombre d'Arméniens, de Nestoriens et de Jacobites qui habitent cette ville avec leurs évêques ; ils pourraient de là s'étendre jusqu'à Mardin, éloignée d'une ou deux journées de marche, où il y a beaucoup de chrétiens, ainsi que dans les nombreux villages qui s'élèvent entre les deux villes, lesquels villages sont complètement privés de prêtres.» L'exercice de la médecine valut immédiatement aux nouveaux venus la protection du pacha gouverneur de la ville. Son frère, tombé gravement malade, les fit venir et fut ramené par leurs soins des bords du tombeau. Pour leur témoigner sa reconnaissance, il leur fit offrir deux bourses de mille piastres, la piastre turque valant au XVII[e] siècle environ cinq francs de notre monnaie d'aujourd'hui. Les capucins refusèrent. « Eh bien ! Désignez vous-mêmes l'œuvre à laquelle je pourrais employer

séjour il tint à ce que j'habitasse son palais et c'est là que je reçus toutes les visites des chrétiens. Je me présentai devant le Pacha avec son médecin royal, qui est un capucin ; il me demanda quelques flacons d'onguent, de la thériaque et des pilules, et à mon départ il me fit un gros cadeau.

Je passai huit jours dans cette grande cité et j'eus accès à toutes ses curiosités, même les plus rares ; voudrais-je vous les décrire toutes, je n'en finirais pas et je n'avancerais pas. Je vous en ai touché quelque chose dans la lettre que je vous ai écrite de cette ville même, ainsi que des cures que m'a values, non ma science, mais la grâce de Dieu, et des cadeaux qui les suivirent. Voici maintenant quelques détails plus circonstanciés que je ne pourrais sans tort passer sous silence.

Diarbekir la grande-cité, première en dignité de toute la Mésopotamie, est située sur l'éminence d'une vaste colline, délicieuse et forte. A l'est le Tigre, le fleuve puissant, roule ses eaux. Des murs la ceignent, massifs, plantés à même la roche vive sur la colline et se déploient en oval jusqu'au sud. De l'est à l'ouest la ceinture de murailles est double, l'une et l'autre d'une hauteur considérable, capables de résister aux plus rudes assauts. Il y a 160 grosses tours bien construites en pierre vive et en marbre. Les portes sont au nombre de neuf. Sur l'une d'elles qui regarde l'ouest une grande dalle de marbre porte en caractères majuscules : CONSTANTINUS AUGUSTUS. (1) Il n'y a pour les

cette somme » fut la réponse. Or, par suite du mauvais état des aqueducs, la ville manquait d'eau. « Réparez les aqueducs », dirent les fils de saint François. Ce qui fut fait. D'où crédit et popularité auprès des habitants de la ville et protection non seulement du gouverneur de Diarbékir, mais encore de celui de Mardin et de l'agha des Kurdes. Le P. Jean-Baptiste de Saint-Aignan est l'auteur du *Théâtre de la Turquie* publié en 1682 sous le pseudonyme de Michel Febvre, traduit en italien et publié à Bologne en 1684 sous le titre de *Teatro della Turchia* par Michele Febure ; il est l'auteur aussi d'un *État présent de la Turquie.* Outre l'italien il parlait l'arabe, le turc, le kurde et l'arménien. Il mourut à Alep le 10 décembre 1685. En témoignage d'honneur et de vénération il fut enseveli dans l'enceinte réservée aux consuls de France et un monument funéraire fut élevé sur sa tombe. C'est à un de ses successeurs, le P. Hyacinthe de Tours, mort en 1742, comme lui possédant bien les idiomes indigènes et ayant une connaissance approfondie de la médecine que l'on doit en grande partie le rétablissement de la hiérarchie catholique chez les Chaldéens. Voir sur cette question les articles publiés par le P. GIANANTONIO DE MILAN dans les *Etudes Franciscaines*, année 1900, Tomes III et IV.

(1) Diarbékir est l'ancienne Amida dont les documents assyriens nous disent qu'Assur-izilpal s'en empara au cours de sa dixième campagne, entre les années 870 et 860 avant l'ère chrétienne. Relevée de ses ruines, agrandie, dit-on, par Tigrane, cinq siècles avant Jésus-Christ, on perd le fil de son histoire jusqu'au règne de Constance II, fils de Constantin-le-Grand, qui la reconstruit encore

chrétiens ni églises ni cloches, mais ils vont de nuit entendre la sainte messe chez les deux Pères Capucins, comme je vous l'ai dit.

Il y a par contre de très nombreuses mosquées, singulières par leur magnificence, avec de beaux hiéroglyphes, entourées de corniches de marbres sculptés soutenues par des colonnes d'ordre ionique.

Dans le corps même de la cité des fontaines jaillissent en quantité, les rues sont dallées, ainsi que les maisons, de marbres magnifiques qui abondent dans la région, avec sur les terrasses, des jardins suspendus où, à cause des grosses chaleurs, les habitants dorment pendant huit mois de l'année, ce qui se fait dans toute la Turquie. Car le ciel y est serein pendant huit ou neuf mois au cours desquels il n'y a ni pluie ni même de la rosée. Depuis le mois de mars que je suis en Asie je n'y ai pas encore vu pleuvoir mais nous y avons toujours eu très chaud. Et cependant la terre produit plusieurs fois par an de tout en abondance ; à l'heure où je vous écris nous mangeons ici, à Bassora, des melons de choix et des fruits d'une seconde cueillette.

Pays vraiment de bénédiction, parce qu'il n'y a pas à craindre une tempête par siècle et que la récolte se fait toujours dans de bonnes conditions. Ici, le mois prochain, on rentrera le froment, le coton et une quantité de grains de toute espèce.

Toutes les pluies sont confinées pendant trois mois dans le Malabar : pendant les mois de juin, de juillet et d'août. A cause de la fraîcheur relative qu'elles apportent les habitants les appellent : l'hiver. Et, à l'heure où je vous écris il commence, à un mois de marche d'ici, au delà de ce golfe Persique pour lequel, à la fin de ce mois de décembre, je m'embarquerai.

J'ai donc dit pour toujours adieu au froid. L'année passée j'en ai fait au moins une provision pour quinze années : j'ai souffert alors de tels frimas et en Allemagne et en Italie, particulièrement en Lombardie et dans les Alpes de Toscane, que j'ai perdu là tous les ongles des pieds ; j'étais en sang, écorché comme un Lazare. J'allais répétant en esprit : voici le commencement de la voie douloureuse !

Eh bien ! De beaucoup plus terrible encore a été la chaleur

une fois et lui donne le nom de Constantia. C'est de cette époque que doit dater l'inscription relevée par notre voyageur. Le nom actuel de Diarbékir (*Dey-ar-bekr* ou *Düàr Bekr*, les tentes de *Bekr*) ne date que de l'époque des Califes de Bagdad. *Bekr* signifie : *la vierge*, la fille qu'Abou-Bekr donna en mariage à Mahomet.

dont je viens de souffrir pendant neuf mois sans discontinuer et qui sévit encore à cette heure, quoiqu'avec un peu plus de modération. Qu'il vous suffise de savoir qu'en cinq minutes un œuf exposé au soleil devient dur comme pierre : expérience que j'ai faite. Outre le turban il faut coiffer le colpak (1) pour ne pas être foudroyé. J'ai été sauf par un miracle de Dieu.

Mais j'en reviens à la belle cité de Diarbekir dont je me suis écarté en vous écrivant fraternellement à bâtons rompus.

Les boutiques où travaillent les artisans et où se font les marchés sont toutes en lieu couvert ; c'est le système des bazars d'Alep dont je vous ai entretenu. Les sérails des vizirs et des pachas sont tous de marbres bien travaillés et décorés de milliers d'animaux, de toutes espèces ; quant au palais des femmes des dits gouverneurs et de leurs esclaves où j'ai été introduit par faveur singulière, il est littéralement peuplé de statues licencieuses aux attitudes démoniaques.

Parmi les habitants il y a des adorateurs du soleil, du feu, et même quelques adorateurs du diable. (2)

(1) Sorte de coiffure se rapprochant du fez actuel, mais de forme plus haute, de consistance plus rigide et de couleur moins voyante. Le mot exact est *talpac*.

(2) Une fraction des Nosaïris adorent le soleil. Les Nosaïris de Syrie sont appelés aujourd'hui plus communément les Alawites. Ils constituent une survivance, en plein XXe siècle, de sectes conservant leur organisation occulte, se transmettant d'abstruses doctrines ésotériques, une permanence enfin « d'une façon de maçonnerie dans laquelle, comme dans toutes les maçonneries, le néophyte ne pénètre qu'après un noviciat et par la porte de l'initiation. » Depuis Solaimân-effendi, un nosaïri « passé au protestantisme et assassiné pour avoir révélé l'arcane de la secte », nous connaissons les éléments principaux de leur doctrine occulte. (*Cfr* H. LAMMENS, S. J., dans *Relations d'Orient*, juillet-septembre 1929, p. 158). Le nombre des Nosaïris s'élève aujourd'hui à 300.000 environ. Ceux de Syrie occupent, au nord de la côte libanaise, un pays bordant un massif, montagneux moins élevé que le Liban, mais plus boisé, bien délimité entre la mer et des cours d'eau. Dans une lettre écrite au pape en juin 1930 par des Nosaïris habitant Safita et les villages environnants ils disent d'eux-mêmes : « Nous, peuple Alawite (on nous nomme aussi Nosaïris) depuis de longs siècles nous ne connaissons rien en fait de religion, et n'avons vu personne qui nous instruise, qui nous éclaire... Nos chefs... veulent que nous les adorions au lieu de Dieu... Nos pères et nos aïeux et les pères de nos aïeux ont vécu dans cet avilissement et y sont morts... Notre religion à nous consiste à exalter nos chefs et à leur donner le culte dû à Dieu... » (*Cfr Relations d'Orient*, octobre-décembre 1930, pp. 209 et suiv.) Il est vraisemblable que ces *adorateurs du soleil* vivant à Diarbekir dont parle notre auteur ont reçu de Syrie tout ou partie de leur doctrine comme l'ont reçue les *adorateurs du diable*, les *Yesidis*, dont il sera question plus loin. Quant aux *adorateurs du feu* ce sont les mazdéistes que nous appelons « guèbres » d'un mot arabe qui signifie « mécréants », ou « parsis » de leur lieu d'origine, la Perse, et qui se donnent à eux-mêmes le nom de « zoroastriens » de celui de Zoroastre, ce sage qui, un millier d'années environ avant Jésus-Christ, donna au vieux culte naturiste de son peuple une nouvelle base

Au fond, tous ils sont des diables et il n'est possible d'échapper à leurs griffes inhumaines qu'à force d'esprit et de circonspection.

La ville est très peuplée, beaucoup plus peuplée — de deux millions (?) d'habitants — qu'Alep. Une telle cité on ne peut pas même commencer à la détailler car un séjour d'un an ne suffirait pas pour tout voir.

Et maintenant passons à la suite de mon voyage. Elle se fit forcément jusqu'à Mardin par les confins de l'Arménie, puis par les pays des Parthes et des Mèdes, parce que toutes les routes ordinaires étaient infestées d'Arabes soulevés par la guerre que leur faisait le pacha de Bagdad, Corna et Bassora sur les terres duquel je devais passer pour gagner les Indes.

Les gouverneurs de Diarbékir, je vous l'ai dit déjà, m'avaient largement ouvert leurs bourses. Ils y joignirent leur protection. Une formidable et majestueuse caravane s'organisait pour gagner Mardin : museaux les plus rébarbatifs, gibiers de potence armés jusqu'aux dents. Par ordre des gouverneurs je fus présenté au capitaine qui m'accueillit de grand cœur sous ses tentes avec mon compagnon fr. Eusèbe de Rodeano, le Père François devant rester à Diarbékir pour de là, gagner Tauris en Arménie à la première occasion.

Donc, le 1er septembre, à quatre heures de la nuit, je célébrais la sainte messe en l'honneur de la Vierge Marie sous le patronage de qui j'avais inauguré mon apostolat, je renouvelais à Dieu les vœux par lesquels je m'étais totalement sacrifié à lui pour sa plus grande gloire, j'embrassais tendrement Monseigneur le Patriarche et mes confrères aux prières de qui je me recommandais chaudement, puis, vêtu à la Turque d'habits tout neufs, je montais à cheval aux rayons du soleil, et, accompagné des serviteurs du gouverneur j'allais m'incorporer à l'effroyable caravane qui, à quatre heures de la matinée, s'ébranlait en

morale. Nul n'ignore ce qu'est leur feu sacré, leur chemise et leur ceinture rituelles. Jamais un parsi ne fumera pour ne pas souiller le feu de son haleine. Un des centres importants du Zoroastrisme est le nord-ouest de l'Inde, le Guzerate et Bombay moderne, qui, avec son million d'habitants, est une création des parsis. Dès les premières années du XIVe siècle le bienheureux ODORIC DE PORDENONE les rencontrait à Ormuz *(Hujus terre populus ydolatrat, nam adorant ignem*, dans *Sinica Franciscana*, Quaracchi, 1929, p. 423). Les parsis modernes repoussent une partie des croyances des époques sassanides et achéménides. Un de leurs penseurs les plus éminents déclarait récemment devant celui qui écrit ces lignes : « Le parsi n'adore ni le feu, ni le soleil ni la lune, mais Ahoura-Mazda ; il n'y a pas de double principe mais un Dieu unique. » D'autre côté, et par contraste, l'influence hindoue est sérieuse sur beaucoup de zoroastriens, dont d'ailleurs la vie est souvent d'une probité et d'une honnêteté incontestables.

bon ordre de la Grande Place Royale et traversait la ville tous criant : Allàh ! Allàh ! La porte de la cité passée et saluée, la prière habituelle faite par nos turcs nous franchissons le grand pont sur le Tigre. Il a 36 arches et jamais je n'ai vu son pareil. Le pont franchi j'aperçus, non loin du fleuve les mines d'or et d'argent, ou plutôt les hautes murailles qui les entourent, car c'est tout ce qu'il est possible d'en découvrir.

La première journée se passa sans encombre. Elle fût même délicieuse par la nouveauté et la rareté continuelle du spectacle.

Le second jour fut occupé à la traversée d'une forêt de grands et gros sapins s'élevant au-dessus d'un tapis de coriandres. Le lieu était sinistre ; cà et là, empalés se montraient des cadavres. Il plut à Dieu de nous délivrer de ce spectacle et le soir nous arrivâmes pour y faire halte dans une ville d'Arménie ceinte de murs mais presque dépeuplée. Pour plus de sûreté nous offrîmes des cadeaux à ses chefs. Puis nous nous remettons en route.

Heures troubles : le capitaine me prévient que nous allons nous engager dans des passages très dangereux ; il fait nuit ; je fais serrer les sangles de nos chevaux ; mon serviteur en fait autant pour les deux chameaux qui portent notre bagage et je chevauche toute la nuit dans l'obscurité rêvant à une retraite désespérée. Je me dis : il faudra fuir. Je m'abouche avec six braves Turcs et leur promets la *mancia* s'ils nous accompagnent et nous défendent. Les éclaireurs et les janissaires volent sans relâche à l'avant, à l'arrière, sur les flancs.

A une heure du matin les éclaireurs crient : « Les arabes marchent contre nous en masses considérables, tous à cheval ». Notre caravane s'arrête, menaçante. Tous, les armes prêtes, nous nous précipitons en avant, puis nous attendons de pied ferme.

J'avais deux pistolets, mon fusil, et un couteau qui pouvait servir à l'occasion. Mes mains tremblaient. Néanmoins je fis un effort de volonté et me préparai à faire feu.

A peine les Arabes se montrèrent-ils, les janissaires tirèrent. Nous en fîmes autant. Mais les bandits étaient loin, la nuit sombre, et ils s'évanouirent de nos yeux comme des fantômes. Puis nous reprîmes notre marche, anxieux, continuant à tirer, pour faire peur.

On chuchotait : « Le point le plus périlleux reste encore à passer au débouché de la vallée, là où des Arabes habitent de profondes cavernes ! » Tout le monde se dit : « Sûrement, c'est

à ce passage que nous attendent les malandrins ! » On songe alors à déployer quatre drapeaux, comme si nous marchions en ordre de bataille avec une soldatesque innombrable. Là, vraiment, je commençais à ne plus voir clair ! J'avais les idées toutes brouillées.

Cependant, je me ressaisis, et prends place moi aussi parmi les autres, à mon rang, bien armé. Les quatre drapeaux placés au centre de l'escorte de chameaux et de cavaliers, on avance militairement en ordre de bataille, les plus audacieux avec les janissaires et les éclaireurs partant à la découverte ; à l'approche du lieu dangereux les meilleurs sites pour combattre sont occupés, le capitaine de la caravane donne un signal, tous les fusils partent en même temps, un ouragan de bruit se déchaîne, avec un fracas horrible, à travers l'immense vallée et les cavernes ; épouvantés, les chevaux s'affolent ; plus d'un, secoué frénétiquement, vide involontairement l'arçon ; il faut mille caresses pour calmer les bêtes déchaînées et faire reprendre aux choses leur cours ordinaire. Mon cheval n'avait pas eu raison de moi.

Le soir venu nous approchions de Ciaruch, village de voleurs, puis après trois heures de *Conach*, c'est-à-dire de repos (1), nous reprenons notre marche. Pendant toute la nuit nous traversons de belles plaines désertes, lieu de parcours des Arabes, où sans fin, serpents, lions et tigres faisaient un concert strident d'âmes en détresse. A huit heures du matin, l'heure de France et d'Allemagne, nous longions la ville de *Carput* (2) (?) peuplée de gens féroces, célèbres par leurs actes de banditisme, où, par précaution, nous ne fîmes pas *Conach*. Le lendemain nous étions à Mardin.

(*A suivre*).

Traduit et annoté par H. Matrod.

(1) Le mot *conach (Kounàk)* signifie : étape, relais, peid-à-terre. Il désigne aussi les bâtiments où s'abritent les services d'une sous-préfecture. Notre auteur emploie toujours l'expression *faire conac* dans le sens de *faire halte*.

(2) Il semble qu'il y ait là erreur : Carput est beaucoup plus au nord.

ALEXANDRE D'ALEXANDRIE

MAITRE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS
ET MINISTRE GÉNÉRAL DES FRÈRES MINEURS

(1270-1314)

IV

LA PLURALITE DES FORMES.

L'unité de l'âme exclut toute distinction réelle dans son essence ; elle exclut toute distinction réelle entre son essence et ses puissances puisque les puissances sont parties intégrantes de l'âme et que tout ce qui fait partie de l'essence d'une réalité est une seule et même chose avec elle.

Et cependant cette unité n'exclut pas les diverses raisons d'agir contenues dans cette même essence, elle n'exclut donc pas des formalités diverses dans une même réalité essentielle. L'unité n'enlève rien à leur vérité et à leur réalité objective ; bien plus elle leur donne une perfection plus grande et les complète l'une l'autre car la perfection de toute chose est en raison directe de son unité. La même perfection s'exprime mieux dans l'unité d'une réalité supérieure que dans la dispersion des réalités inférieures. (1)

Dieu est l'unité même et cependant toutes les perfections ont en lui leur réalité et chaque réalité est une perfection absolue parce que dans l'unité absolue. Tous les attributs divins sont réellement une réalité et cependant tous ont en Dieu leur pleine vérité formelle. (2) Ces attributs sont réellement en Dieu : ce n'est

(1) Quodl. IV. fol. 189 v. b. Due formalitates seu rationes reales fundate sunt super duas res (vel super unam) unitive sunt ibi circumscripto omni intellectu. Sed unitas rei non tollit de veritate formalitatis, immo magis complet quia magis est esse in aliquo unitive quam dispersim et per unam realitatem quam per duas.

(2) Quodl. IV. fol. 188 v. b. In Deo autem est attributum per modum perfectionis et non compositionis, cujus signum est quod omnia attributa sunt unum realiter et tamen sunt ibi scilicet in divinis vera.

pas notre raison qui les forme ; ils y étaient formellement avant toute opération intellectuelle de notre part, car Dieu étant la perfection absolue, il renferme toutes les perfections relatives. (1)

La formalité ne s'oppose donc pas à l'unité, bien plus elle la postule dans sa tendance à la perfection puisque plus l'unité est parfaite plus chaque formalité sera parfaite. Les formalités n'impliquent pas une distinction entre deux choses mais une distinction dans une seule et même chose : elles sont des perfections diverses dans l'unité de l'essence.

Une formalité peut toujours s'exprimer par une définition ; et dans une chose, il y a autant de formalités diverses qu'il peut y avoir de définitions. Ainsi une même réalité simple comme l'âme humaine se définit autrement suivant qu'il s'agit du degré végétatif, du degré sensitif, ou du degré intellectif. Et ceci serait impossible s'il n'y avait dans l'unité supérieure de l'âme des quiddités ou des formes de perfection diverses. (2)

Une réalité peut donc être une et cependant formée de quiddités multiples. L'être, l'unité, le bien, le beau sont une seule et même réalité et cependant sous des raisons diverses : la définition de l'un n'est pas la définition de l'autre ; ce sont donc des formalités diverses dans l'unité réelle.

Pour Alexandre, il n'y a qu'une réalité : c'est la chose vraiment et individuellement existante ; il n'y aura donc aucune distinction réelle, si ce n'est entre deux réalités objectivement existantes. Mais entre cette distinction réelle entre deux choses et une pure distinction de raison, une distinction inventée par notre raison, il faut absolument placer une distinction intermédiaire, une diversité qui n'est pas entre des essences individuelles mais une diversité de perfections et de raisons réelles dans une seule et même essence. Cette distinction n'est pas une distinction de raison puisque notre raison ne la produit pas elle-même mais la trouve dans la chose qui est un tout perfectionnel, un tout de quiddités ou de formalités diverses.

Cette distinction qui n'est ni pleinement réelle ni purement de raison et qui provient d'une diversité de formalités sera ap-

(1) Ibid. l. c. Due formalitates seu rationes reales... sunt ibi circumscripto omni intellectu.

(2) Quod. I. fol. 184 r. Eadem forma simplex sicut anima hominis aliter diffinitur secundum quod habet gradum vegetativi et aliter secundum quod habet gradum sensitivi et aliter secundum quod habet gradum intellectivi : hoc autem non potest esse nisi secundum aliam et aliam quidditatem.

pelée une distinction formelle : une distinction conceptuelle avec réalité objective, ayant une raison réelle.

Conceptuel et formel sont corrélatifs : où il y a un seul concept il y a une seule forme ; où il y a plusieurs concepts il y a plusieurs formes. (1).

Or l'on peut avoir plusieurs concepts distincts dans une seule chose ; une seule et même chose peut donc contenir plusieurs formes distinctes. Si d'autre part, ces concepts n'ont pas de réalité correspondante dans l'objet, ils sont de purs êtres de raison et c'en est fait de l'objectivité de notre connaissance. Mais le concept recevant sa détermination de l'objet, il s'ensuit qu'il a sa raison objective correspondante. Et deux concepts impliquant deux raisons objectives, il faut conclure que sous l'unité réelle il y a place pour la multiplicité formelle. (2)

Une seule et même réalité formelle ne peut à la fois dépasser la matière et ne pas la dépasser car l'unité à la fois réelle et formelle ne peut être qu'une quiddité, et une quiddité est une raison objective. Mais la même âme dépasse la matière en tant qu'elle est intellective et ne la dépasse pas en tant que végétative. Ainsi l'âme intellective et l'âme végétative quoiqu'elles désignent une seule essence simple ne désignent cependant pas la même raison objective, sinon elles seraient synonymes et l'une signifierait l'autre. La réalité simple de l'âme renferme donc des formalités diverses : le végétatif et l'intellectif se rapportent à une seule réalité et cependant à deux raisons objectives diverses qui sont le fondement réel de nos concepts objectifs.

L'unité réelle n'implique pas l'unité des formalités car un être en raison même de sa perfection peut contenir plusieurs modes d'être. Un être inférieur peut être limité à un mode pendant qu'un être supérieur peut contenir une pluralité de modes d'autant plus accentuée que cet être est plus parfait. L'âme humaine représente les degrés sensitif et intellectif pendant que l'animal ne représente que le degré sensitif. Ces modes étant autant de formes, il s'ensuit que l'unité réelle peut coexister avec la pluralité des formes et qu'une réalité d'un ordre supérieur postule plus de formes que celle d'un ordre inférieur.

La diversité formelle peut être entre deux choses ou dans une

(1) Metaphys. V. t. 15 fol. 129. Appello autem hic formalitatem quemlibet conceptum.

(2) Quodl. I. P. fol. 184 et 185.

même chose : un homme et un animal se distinguent formellement et réellement ; l'âme intellectuelle et l'âme végétative diffèrent formellement mais non réellement.

Toute chose réellement existante est réellement une ; mais cette unité n'est pas une unité de négation : c'est une unité de priorité, une unité de hiérarchie. Il y a une hiérarchie des formes et cette hiérarchie est telle que la forme supérieure contient dans son unité toutes les formes inférieures et que cette forme supérieure est la raison de l'unité de toute réalité. (1)

Les formes considérées en elles-mêmes sont distinctes mais elles sont une réalité dans la forme ultime de chaque être : l'âme possède plusieurs puissances qui sont autant de formes dans leur domaine, mais elle est aussi l'unité de toutes ses puissances ; elle est ainsi une forme simple contenant dans son unité et sa simplicité tout ce qui dans les formes inférieures serait exprimé séparément et individuellement (2).

Les puissances d'une forme ultime sont plutôt des formalités que des formes : les formalités tiennent de la forme en ce qu'elles sont une détermination de l'être mais d'autre part, comme cette détermination n'est pas la détermination ultime qui est donnée par la fome supérieure embrassant toutes les formalités inférieures, ces formalités sont à la forme ultime comme la puissance est à l'acte : l'âme est l'acte de ses formalités. La forme en acte détermine l'existence individuelle et la distinction réelle : les formalités ne sont donc pas par elles-mêmes des formes en acte mais elles sont en puissance relativement à la forme existentielle. Si les formalités étaient en acte, elles ne pourraient concourir à former une unité, car deux actes sont deux réalités ; mais si ces formalités sont en puissance relativement à la forme existentielle, rien ne s'oppose à ce que plusieurs formalités concourent à la réalité existentielle d'une forme en acte. (3)

Si donc la forme ultime seule signifie proprement acte et si les autres formes sont potentielles relativement à la première et ne signifient acte que relativement à la détermination de leur perfection propre, il n'y a aucun obstacle à ce que ces formes

(1) In Met. L. X. t. 9 fol. 287 r. b. Esse uniuscujusque rei in unitate consistit... Licet quod unum sonet privationem, tamen secundum veritatem magis habet rationem prioris.

(2) Quodl. I. fol. 184 r. Anima hominis est forma simplex...

(3) In Met. L. VII. t. 47. fol. 233 r. b. D. Duo enim entia in actu nunquam faciunt unum sed si fuerunt in potentia poterunt facere unum.

potentielles soient l'essence une de la forme ultime qui est l'acte de l'être existant réellement et individuellement. (1)

La puissance ne forme pas avec l'acte deux réalités distinctes mais une seule unité dans l'individualité réelle. (2) Une seule réalité pourra donc contenir, dans l'unité de sa forme actuelle, diverses formes de raisons diverses concourant par mode de parties potentielles à former la perfection complète de la forme existentielle. (3)

Toute l'argumentation contre la pluralité des formes tombe d'elle-même si l'on précise que la forme a deux acceptions différentes : elle peut signifier toute l'essence d'une chose ; en ce sens, forme signifie réalité individuelle et deux forme simpliquent deux réalités diverses. Mais la forme ou la formalité peut aussi signifier une perfection déterminée, un mode d'être de ce qui existe réellement : une réalité peut comprendre plusieurs perfections, plusieurs modes d'être, donc plusieurs formalités. (4) Ces formalités n'ayant leur acte que par la forme ultime, pourront donc subsister dans l'unité de la réalité individuelle.

Car toute réalité est une hiérarchie de formes ramenées à l'unité par la forme individuelle. Cette forme individuelle seule est une limite d'être ; seule elle est exclusive d'une autre

(1) Ibid. L. VII. t. 60. fol. 242 r. a. C. Ubicumque sunt duo actus ibi vere sunt duo et non unum... Impossibile est quod ex duobus que se habent ad modum forme fiat unum quia sic ex duobus existentibus in actu fieret unum : unde si due forme sint in eodem (sicut quidam ponunt) oportet quod una sit in potentia respectu alterius, et reliqua in actu. — Il faut remarquer ici qu'Alexandre commentant Aristote est tout plein de l'idée péripatéticienne de la forme corrélative de l'acte ; mais cela ne l'empêche pas d'ouvrir dès ce moment la voie qui le conduira à la théorie augustinienne de la pluralité des formes tout en restant en principe fidèle à Aristote.

(2) In Met. L. VIII. t. 14 fol. 258 r. a. Formalitas rei est unitas rei : ubicumque erit una formalitas ibi erit una unitas ; cum potentia est tracta ad actum non sunt ibi proprie due unitates sed una : que primo fuit in potentia est postea in actu.

(3) Ibid. L. III. t. 9. fol. 61 r. Due forme ejusdem rationis non possunt esse in eodem ; forme autem diversarum rationum possunt esse in eodem.

(4) Quodl. I. fol. 185 v. b. Ad primum argumentum principale patet per ea que dicta sunt in questione quia ut ibi ostensum est non sequitur : diversum formaliter, ergo realiter. Quando autem dicitur in arguendo : formalitas rei est realitas ejusdem potest dici quod formalitas alicujus aliquando accipitur pro tota essentia rei, aliquando accipitur pro modo rei. Primo modo ut dictum est supra per Commentatorem formalitas dicit id quod est. Secundo autem modo dicit esse ejus quod est, et secundum primum modum bene sequitur quod due formalitates arguunt duas res. Secundo autem modo non, quia ejusdem quod est prius sunt plura esse : que esse hic vocantur formalitates.

forme individuelle, seule elle est la forme en acte. Les autres formes sont des degrés d'être, des perfections d'autant plus élevées qu'elles sont dans une forme individuelle plus parfaite ; et la forme individuelle sera elle-même d'autant plus parfaite qu'elle exclura moins de formalités, qu'elle s'arrêtera plus haut dans la hiérarchie des formes. Les formalités ne sont pas exclusives et enfermées en elle-mêmes : loin de s'exclure, elles se postulent au contraire l'une l'autre ; la nature tend à la perfection : le degré inférieur tend vers le degré supérieur et celui-ci vers un autre plus parfait et ainsi de suite jusqu'à la perfection relative de l'individu, qui, d'une part, est une perfection et, d'autre, une limite arrêtant l'ascension des formes vers la perfection du degré supérieur de la hiérarchie.

Cette hiérarchie, descendant du principe de la création, tend à remonter à la perfection de sa source dans l'ascension progressive des formes naturelles. Tout vient de la première forme qui renferme dans l'unité absolue tout l'être et toutes les perfections de l'être : cette forme est infinie, c'est Dieu. Le deuxième degré de la hiérarchie, c'est la forme spirituelle ; image de la forme divine, participant à toute sa perfection, elle contiendra aussi toutes les formes inférieures, non pas en tant que leur donnant l'être, mais parce qu'étant l'image de tout l'être elle représente toutes les formes créées ; cette forme n'est pas infinie puisqu'elle est une participation de l'être, mais elle est l'image de tout l'être : c'est la forme intellective créée.

Le troisième degré de la hiérarchie des formes c'est la forme de la matière individuelle ; et cette forme participée dans la matière représente un ou plusieurs degrés de la perfection infinie de la forme première. (1)

La matière, qui n'a pas de forme mais qui est en puissance à la forme, représente le dernier degré de la hiérarchie descendante et le premier degré de la hiérarchie ascendante qui, dans le développement de la Création, aboutira à la forme qui la

(1) In Met. L. II. t. 12. fol. 45 r. b. In forma possumus imaginare triplicem gradum : est enim quedam forma que est ipsum esse subsistens et ideo habet omnem perfectionem ipsius esse et ideo infinita est ; et talis est una sola, scilicet Deus ; alia est forma que non est ipsum esse subsistens sed esse participatum et suo modo est essentia recepta in alio et talis forma licet habeat esse participatum tamen non habet esse immersum materie et talis forma est forma intellectiva creata que infinita dici non debet quia esse talis forme participatum et per consequens limitatum. Tertia forma est cujus esse participatum est et etiam immersum et talis forma tum propter participationem tum etiam propter immersionem finita est.

résumera tout entière : l'âme humaine, située aux confins de la matière et de l'esprit, est l'image de tout l'ordre inférieur comme de tout l'ordre supérieur.

Les formes de la hiérarchie n'engendrent pas par elles-mêmes la multiplicité mais elles se complètent plutôt l'une l'autre pour former la perfection de l'unité. La forme individuelle seule engendre la multiplicité des êtres, mais elle est la perfection du fini comme la forme initiale et suprême est la perfection de l'infini. (1)

V

L'INDIVIDUATION.

La forme ultime de tout être qui existe dans la réalité objective étant exclusive et incommunicable postule par le fait même son individuation : tout ce qui existe est individuel du fait d'être posé dans la réalité. La multiplicité des formes se résout en l'unité dans la réalité de l'existence : unité initiale dans l'existence absolue de la forme première ; unité terminale dans l'existence de la forme ultime de l'individu. Toute réalité est individuelle en raison même de son existence propre. (2)

Il n'y aucune réalité en dehors de la réalité de l'individu. Toute la réalité de l'espèce est dans l'individu, et en deux individus, il y a deux êtres individualisés par le seul fait de leur existence déterminée. (3)

L'universel n'existe pas objectivement puisque tout ce qui existe en dehors de l'unité première est fini et terminé par sa forme propre et qu'il y a nécessairement autant d'individus qu'il y a de formes amenées à l'existence réelle. Si donc notre

(1) Ibid. l. c. fol. 46 r. a. A. Inter ipsum nihil et ipsam primam formam possunt capi infinite forme ita quod semper in ascendendo posset fieri nobilior forma : v. g. post materiam, sequitur forma elementi ; post formam elementi in majori gradu sequitur forma mixti ; post formam mixti adhuc in majori gradu sequitur forma vegetativa ; post formam vegetativam adhuc in majori gradu sequitur forma sensitiva ; post formam sensitivam sequitur forma intellectiva et sic semper ascendendo possunt a se tendere forme in infinitum in nobilitate.

(2) Quodl. VIII. fol. 197 v. b. Substantia non potest fieri nisi fiat in individuo : quod enim fit est hoc et individuum.

(3) Quodl. III. fol. 187 r. b. Hanc positionem non concipio, scilicet quod sit aliqua realitas preter realitatem individui.Sicut enim dicit Commentator 4. Met. quidditates non sunt ens nisi per individua : unde tota realitas speciei est in individuo et ideo ut abstracta ab individuo non video quod sit ens nisi in conceptu et in duobus individuis necessario sunt due res.

esprit croit découvrir ses concepts généraux dans le monde objectif, ces universaux ne peuvent y être qu'en puissance ; de sorte que l'universel et le particulier sont deux en puissance et un en acte. En acte, ils sont un puisqu'ils se rapportent à la même réalité existante ; ils sont deux en puissance puisque l'intellect en tire deux concepts objectifs. (1)

Car si l'intellect les distingue, il ne les forme pas de toutes pièces mais il les abstrait des individus réellement existants qui répètent indéfiniment la même forme. L'universel existe donc matériellement dans les objets créés et formellement dans l'intellect qui les ramène à l'unité conceptuelle et à l'unité objective de l'exemplaire divin, ultime raison de l'objectivité de nos concepts comme de l'universalité potentielle des choses créées. (2)

En soi, deux individus de la même espèce n'ont pas deux formalités différentes : la formalité de l'un est la formalité de l'autre en tant qu'elle les distingue d'une formalité d'une autre espèce. Deux individus ne se distinguent pas par la formalité en soi qui est la même mais par la forme incommunicable qui renferme toute la réalité de la chose concrète. (3)

L'individu n'ajoute à l'espèce aucune forme spéciale. (4) La quiddité de la chose est la chose même et ne s'en distingue pas réellement. (5) Espèce et individus sont deux en puissance et un en acte puisque la réalité de l'espèce est dans l'individu. (6) Humanité et homme individuel désignent la même essence

(1) In Met. VII. t. 47. fol. 233 v. a. Universale et particulare sunt unum in actu et duo in potentia : sunt unum in actu quia unam actualitatem essentie dicunt ; duo autem in potentia in quantum potentia intellectiva discernit inter unum et aliud.

(2) Ibid. l. c. t. 45. fol. 231 v. b. Utrum universale sit substantia omnium vel unius ? Dico quod dicit substantiam que reperitur in omnibus secundum alium et alium modum contrahendi : impossibile enim est quod unum secundum substantiam contractum sit substantia multorum ; universale autem dicit unitatem rationis abstrahentis ab omni contractione ; et ideo dicit substantiam multorum sub modo tamen abstrahentis a multis.

(3) In Met. L. V. t. 15. fol. 127 b. v. Duo individua non habent duas formalitates, intelligo per se ; quia quod sint duo hoc est per accidens ; formalitas enim horum individuorum in eo quod formalitas non est nisi una et una intentio divisa contra quamcumque aliam formalitatem et intentionem ; quod autem sit hec forma divisa in hoc et in hoc, hoc est per accidens, vel per materiam vel per suppositum secundum diversorum.

(4) Ibid. L. V. t. 15 fol. 127 v. a. Utrum individuum addat supra speciem aliquam formam ? Respondeo dicendum est quod non.

(5) In Met. L. VII. fol. 202 v. b. Quidditas rei est in re et idem est quod res.

(6) Quodlibet XX. fol. 219 v. b. Quidditas speciei et cujus est quidditas sunt unum in actu et duo in potentia.

dans la réalité de l'existence : ils sont donc un en acte ; ils désignent cependant deux en puissance puisque le concept d'humanité fait abstraction de l'existence réelle et peut s'appliquer à tous les hommes individuels dont le concept est incommunicable en raison même de l'existence réelle et de leur participation diverse de la forme première. (1) Cette diversité de participation provient elle-même de la potentialité de la matière, de sorte que s'il y avait une forme exempte de cette potentialité, cette forme serait en acte et en puissance identique avec son individualité. (2)

Cette potentialité d'être qui se retrouve dans tout être qui n'est pas l'être absolu, est la raison de la possibilité de la multiplication des individus sous une même espèce puisque la potentialité de l'être fini rend possible une infinité de degrés de perfection dans la participation de la forme première infiniment parfaite.

Mais si le principe d'individuation doit désigner non pas le principe de la multiplicité mais le principe de la détermination individuelle, le principe duquel résulte tel individu, en acte, ce principe doit être quelque chose de formel, puisque la forme est le principe de l'acte comme de toute existence déterminée.

Certains prétendent que ce principe d'individuation, ce sont les accidents, d'autres que ce ne sont pas les accidents indifféremment mais la quantité seulement. L'une et l'autre position sont irrationnelles car deux individus se distinguent substantiellement entre eux, et le principe de la substance c'est la forme qui, seule, lui donne son actualité. Deux individus ne diffèrent pas par leur mode accidentel d'être dans une substance commune mais par leur forme et leur substance réellement diverses. Le principe d'individuation doit donc être quelque chose de formel et de substantiel. (3)

(1) In Met. L. VII, t. 21. fol. 204 v. b. Humanitas et homo, quidditas et cujus est quidditas sunt unum in actu et duo in potentia : unum quidem in actu quia eundem actum essendi dicit quidditas et cujus est quidditas... Tamen sunt duo in potentia, hoc est sunt duo propter potentiam et materiam que significatur per unum ita quod non per aliud.

(2) Ibid. l. c. Et ideo si contingat nihil possibile materiale significari ab aliquo istorum sed solum puram formam, tunc non differret quidditas et cujus est quidditas.

(3) Quodlibet XIX. fol. 217 r. b. Secunda positio est quod non omne accidens est causa individuationis sed quantitas... Hec positio sicut precedens est irrationalis, quod patet primo sic : unitas prime substantie est unitas formalis, omne autem formale unum aliqua formalitate est unum sed nonnisi formalittae

Une chose est indivise, une et donc individuelle en tant qu'elle est une substance propre, distincte d'une autre substance ; l'individuation est donc d'ordre substantiel et non d'ordre accidentel ou simplement quantitatif. Dans le monde matériel, l'individuation n'est pas sans la quantité mais cela n'implique pas que l'individuation soit formellement quantitative. La matière est une possibilité de multiplication, elle n'est pas le principe individualisant. (1)

Suivant une troisième opinion, l'individuation résulte d'une double négation de la forme ; une forme spécifique n'est pas une autre forme spécifique : homme et animal se distinguent spécifiquement ; une forme individuelle n'est pas une autre forme individuelle : cet homme individuel n'est pas cet autre homme individuel. (2) Cette opinion est également insoutenable car la forme individuelle est une par elle-même et non par accident ni par une négation commune qui ne peut être raison d'individuation. La négation, cause de l'individuation, doit être propre à l'individu car le commun en tant que commun ne peut individualiser ; cette négation ne peut être propre qu'en vertu d'un substrat propre puisque la négation ne peut exister elle-même ; mais ce substrat propre ne peut être la forme commune qui par elle-même n'est donc pas individuelle : il faut donc que ce substrat propre soit la forme individuelle.Comme le positif doit exister avant le négatif, cette forme est donc elle-même la cause positive de l'individuation et non la négation qui s'ensuit. (3)

Selon une quatrième opinion, l'individuation serait due à une forme positive surajoutée à l'espèce et propre à chaque individu. De même que le genre se divise en espèces par un concept positif surajouté, ainsi l'espèce se subdivise en individus par concepts positifs propres à chaque individualité en particulier.

Divers arguments peuvent être opposés à cette solution, entr'autres celui de Boèce qui affirme que l'espèce dit tout l'être de l'individu ; mais si chaque individu a son concept propre ajouté à celui de la forme, l'individu ajoute une forme à la forme de l'espèce. Et ceci est contre Boèce.

substantie ex quo est unum in substantia. Per quantitatem autem non est formaliter prima substantia sed formaliter quantum... Secundo sic alietas duorum individuorum in genere substantie est in substantia, ergo et indivisio sive unitas, sive individuatio.

(1) Quodlibet XIX. fol. 217 v. b.

(2) Ibid. l. c.

(3) Ibid. l. c. Contra istam positionem...

Cependant si quelqu'un voulait défendre cette opinion (et ceux qui la défendent sont nombreux), il pourrait facilement répondre à cet argument : l'espèce exprime tout l'être de définition parce que la définition n'exprime que le concept universel ; mais si, par être individuel, on comprend également les conditions individuantes, il est faux de dire que le concept de l'espèce renferme tout l'être individuel puisqu'il faut y ajouter les particularités propres à chaque individu. (1)

Une cinquième position soutient que l'individu n'ajoute rien à l'espèce mais que l'individuation est par la forme même réellement existante et non par quelque chose de surajouté.

L'individu en tant que première intention exprime une chose subsistant dans son heccéité, une forme subsistante dans son existence concrète et actuelle ; mais comme une chose ne peut subsister que par ses principes intrinsèques, il s'ensuit que l'individuation par laquelle une substance est une et individuelle doit se faire par ses principes intrinsèques. Et puisque la forme est la principale cause de l'être d'une chose, elle sera la principale cause de son mode d'être particulier et ainsi principe d'individuation.

Si l'on dit qu'être différent par la forme c'est être différent d'espèce, l'on peut répondre qu'être différent par la forme peut être interprété de deux manières : deux êtres peuvent être différents par la forme considérée en soi ; et ainsi être différent par la forme c'est être différent par l'espèce. Mais être différent par la forme en tant que concrète et réelle, n'implique pas une différence d'espèce mais simplement une différence individuelle (2).

(1) Quodl. XIX fol. 218 r. a.

(2) Quodl. XIX. fol. r. b.

Ultima positio aliquorum est quod individuum nihil addit supra speciem sive formam sed ipsa individuatio est per formam et non per aliquid additum.

Ad cuius evidentiam notant isti quod individuum accipitur duobus modis : uno modo secundum quod est secunda intentio et sic ab operatione intellectus. Alio modo secundum quod est prima intentio et sic dicit rem subsistentem in sua hecceitate ; cum ergo res non sit subsistens nisi per sua principia intrinseca est individuatio in rebus per sua principia intrinseca licet principalius per formam quia illud idem quod est causa essendi est causa sic essendi scilicet individualiter et suppositaliter sive designate. Hec videtur sententia Damiani esse in suis Sententiis c. 8. ubi dicit quod hypostasis seorsum unaquaque est singulatim partita id est secundum seipsam separata est. Videtur autem appellari secundum seipsam id est secundum naturam sui ; unde et subdit quod hypostases loco distant et tempore et formatione et forma id est figura et habitu et complexione et dignitate et adinventione et omnibus characterisantibus proprietatibus, pluribus aut omnibus eo quod est non in se ad invicem esse ; ubi vide-

Suivant l'adversaire, espèce et individu sont des concepts directement opposés ; mais une opposition ne peut provenir que de quelque chose de positif et surajouté à l'espèce. Le raisonnement pèche par la base : l'adversaire imagine que l'espèce est une réalité divisible en réalités individuelles, que l'opposition d'espèce à individus est une opposition de réalité à réalité. Or l'espèce n'est pas une réalité concrète mais un concept abstrait des individus qui seuls existent réellement. Espèce et individus ne peuvent donc s'opposer dans la réalité, et point n'est besoin que la réalité de l'individu ajoute quelque chose à la non-réalité de l'espèce pour s'en distinguer. (1)

tur innuere majorem differentiam quam proprietatem. Hec autem videtur esse differentia substantie et forme et hanc appellat non esse ad invicem sed separatim esse. Commentator super 7. Metaphys...

Occurrunt alique difficultates circa individuationem forme. Prima difficultas est quia unitas individualis anime videtur esse per agens. Unde Comment. 8. Metaphys. in fine : causa istius unitatis est ut transmutetur id quod est in potentia ad actum ; ubi videtur sentire ipse Comment. quod causa ipsius individuationis est motor.

Ad hoc dicendum quod non est inconveniens quod ad eandem rem concurrat causa intrinseca et extrinseca. Unde 5. Metaphys. capitulo de causis dicit Phil. quod plures cause non solum per accidens sed per se possunt concurrere ad eundem effectum. Quod autem forma principalius concurrat ad ipsam individuationem quam alia patet per Phil. 2. de anima sic : unum et ens cum dicantur pluribus modis perfectius est illud de quo dicitur prima intentione. Quod exponens Commentator dicit sic : hec enim nomina scilicet unum et ens licet dicantur pluribus modis tamen prima perfectio in omnibus istis scilicet forma digna est ut habeat huiusmodi nomen scilicet unum et ens quam illud quod est congregatum ex materia et forma ; congregatum enim non dicitur unum nisi per unitatem existentem et materia ; et non est hec nisi per formam.

(1) Ibid. l. c.

Secunda difficultas circa hoc est quia si individuatio est per formam sequitur quod duo individua differant formaliter ; que differunt forma differunt specie, duo ergo individua cum differant formaliter et forma differunt specie ; et sic sequitur quod differunt specie et non specie.

Ad hanc difficultatem dicendum est quod differre forma potest esse duobus modis : vel differe forma secundum se considerandum eo modo est in conspectu ut illa dicantur differre forma que reducuntur ad diversos conspectus formales que sic forma differunt, differunt specie. Hec enim non dicunt quod albedo et nigredo differant forma quia reducuntur ad diversos conceptus formales et secundum hunc intellectum duo individua unius speciei non differunt forma nec specie. Alio modo dicuntur aliqua differre forma quia non differant forma secundum se considerata sed quia differunt forma ut est realiter in effectu et sic possunt differre forma aliqua eiusdem speciei. Certum est enim quod in duobus individuis eiusdem speciei forma unius non est forma alterius realiter licet he due forme ut abstrahunt ab esse in effectu reducantur ad unitatem conceptus. Hec enim est differentia inter suas designationes duarum specierum et duas designationes unius speciei ; due enim designationes duarum specierum sicut designatio Petri et Brunelli si abstrahantur ab esse in effectu reducuntur ad

Entre ces cinq solutions, Alexandre ne se prononce pas expressément : une seule chose paraît certaine, c'est que l'individuation n'est pas du domaine de l'accident mais bien de celui de la substance puisque deux choses s'opposent comme substantiellement distinctes et non pas accidentellement. Et comme la substance dépend essentiellement de la forme, l'individuation se fait par la forme. Cette forme est-elle en soi, individualisée par le seul fait de son existence réelle ou une forme surajoutée, la forme spéciale à chaque individu ? Alexandre ne se prononce pas dans cette question, mais il ressort de divers passages parallèles qu'il soutient la première opinion : l'individuation est due au principe même de la chose, et ce principe est essentiellement la forme ; c'est donc cette forme qui sera elle-même le principe d'individuation, non pas en tant que considérée en soi mais en tant qu'existant réellement dans un sujet concret.(1) L'heccéité, la forme ultime, du fait qu'elle produit l'objet dans la réalité, lui donne en même temps son individualité propre. Cette forme n'est pas la forme de l'individu ajoutée à la forme de l'espèce (2) mais c'est la forme concrète et existante en opposition à la forme abstraite et conceptuelle de l'espèce (3).

La matière n'est donc pas le principe d'individuation ni la cause principale de la distinction numérale ; elle n'est pas même indispensable à la multiplicité des individus sous la même espèce (4).

Ainsi rien ne s'oppose à la multiplication des formes substantielles en l'absence de la matière : les anges, les âmes après la mort ne diffèrent pas selon l'espèce mais simplement du fait de leur existence réelle puisque toute forme posée dans la réalité est par le fait individuelle. (5)

duos conceptus. Designatio autem Petri et Martini si abstrahantur in effectu reducuntur ad unum conceptum. Quod autem duo eiusdem rationis differant realiter et formaliter etiam secundum opinionem illorum qui ponunt quod partes eiusdem rationis sunt secundum qualitatem patet quia due qualitates in effectu sicut due linee sic se habent quod si linea non est illa nec hec formalitas est illa.

(1) Ibid. l. c. fol. 217 v. b. Oportet ergo quod illud principium positivum sit forma in quantum hec ; per consequens positiva causa causa est individuationis.

(2) In Met. L. V. t. 15. fol. 127. v. a. Individuum non adit aliquam formam super speciem.

(3) Quodl. XIX. fol. 218 r. a. Et sic dicit rem subsistentem in sua heccei-tate.

(4) Quodl. XX. fol. 219. v. b. Materia non est causa principalis distinctionis numeralis nec etiam est causa sine qua non. Ergo multiplicitas poterit stare cum immaterialitate substancie separate.

(5) Quodl. XX. fol. 219 v. b. Anima intellectiva distinguitur solo numero

La multiplicité des participants appartient au concept même d'espèce (1). Les anges n'ont pas de matière mais ils sont divisés en espèces, et chaque espèce, en raison même de sa nature, est divisée en individus (2). Chaque individualité angélique diffère d'une autre, non par l'espèce considérée en soi mais par l'espèce et la forme réellement existante : dans l'ordre réel, tout est individuel (3).

Ici encore, l'opinion d'Alexandre n'a pas varié. Nous trouvons exactement la même théorie dans son premier ouvrage philosophique. Déjà dans son Commentaire sur la Métaphysique, il défend l'opinion que les anges n'ont pas de matière et que leur multiplication individuelle est possible du fait de leur existence réelle dans un sujet concret. (4)

Une essence entrant dans l'ordre de l'existence est individualisée par le fait même, et point n'est besoin pour cela que cette essence soit unie à une matière quantitative. (5) Quod fit est hoc et individuum (6).

Alexandre n'est pas pour autant un nominaliste. L'universel existe dans l'intelligence qui l'abstrait des choses réellement existantes. L'universel exprime la substance des choses multiples et cela par mode d'abstraction : « Universale dicit unitatem rationis abstrahentis ab omni contractione et ideo dicit substantiam multorum sub modo tamen abstrahendi a multis. (7)

quia anima Petri et Fortis non distinguuntur nisi solo numero sed anime intellective non habent materiam etiam secundum concessionem adversarii. Ergo aliquid immateriale potest distingui in solo numero distincto, ergo multiplicitas poterit stare cum immaterialitate substantie separate.

(1) Quodl. XIX fol. 217 r. a. De ratione speciei est diversitas participantium in aptitudine vel in actu.

(2) Quodl. XX. 219 r. b. Alia positio est quam magis concipio quod in substantiis que non habent materiam partem sui possunt esse plura unius speciei.

(3) Quodl. XIX. fol. 218 v. b. Quando dicitur quod duo angeli non differunt specie ergo per aliquid additum jam patet ex dicto in corpore questionis. Non enim differunt per speciem in se consideratam sed differunt per speciem et formam realiter positam.

(4) In Met. L. VII. t. 41. fol. 227 r. a. Quidditas cujuslibet illarum substantiarum separatarum potest reperiri extra suppositum signatum et per consequens non est idem esse hoc et esse illud : ex quo potest reperiri extra illud.

(5) In Met. L. V. 12. fol. 118 v. b. Hanc positionem non reputo veram ; credo enim quod multiplicatio individualis sub una specie possit esse in separatis a materia ita quod hec duo fierent simul : quod ipsa forma sit separata a materia et etiam multiplicari possit individualiter et numeraliter ; ita quod aliqua multiplicatio istius forme separate est ab agente non per diversas materias sed per diversa supposita.

(6) Quodl. VIII. fol. 197 v. b.

(7) In Met. L. VII. t. 45. fol. 231 v. b.

Si l'intelligence forme l'universel, elle en tire cependant le concept des choses existantes. Bien plus cet universel existe sous un mode particulier dans chaque individu puisque l'individu n'ajoute rien à la forme universelle « universale et particulare sunt unum in actu et duo in potentia » (1) ; l'universel existe enfin sous son mode propre et formel dans l'ordre métaphysique qui fait abstraction du nombre et de la quantité (2), et en dernière instance dans l'unité parfaite de la première cause à laquelle se réduit tout ce qui est. (3)

Dans l'ordre physique, au contraire, il n'existe que des individus en dehors desquels nulle réalité ne peut être conçue : « Hanc positionem non concipio, scilicet quod sit aliqua realitas preter realitatem individui » (4). L'universel existe mais il n'a point d'être physique en dehors des individus. Sa raison formelle est d'ordre transcendantal ; mais puisque chaque individualité est une reproduction de cet universel transcendantal qui est de son côté la raison de l'existence de l'individu, notre science, quoique fondée sur les objets particuliers, est amplement justifiée (5).

(*A suivre*) P. Léon Veuthey, O. M. Conv.

(1) Ibid. t. 47 fol 233 v. a. Cf. Quodl. XX. fol. 219 v. b. Quidditas speciei et cujus est quidditas et individuum sunt unum in actu et duo in potentia.

(2) Quodlibet XIX. fol. 217 r. a.

(3) In Met. L. XII. t. 53 fol 35 v. a. Omnes partes universi explicant illup quod est in intellectu primi principii.

(4) Quodl. III. fol. 187 r. b.

(5) In Met. L. XI. dub. I. fol. 306 v. b. « Universalia non habent esse nisi in singularibus...Licet universalia non sint separata secundum rem singularibus, tamen sunt separata secundum rationem : talis autem separatio sufficit ad rationem scientie. » Et alibi sparsim. V. supra.

BULLETIN D'APOLOGÉTIQUE ET DE THÉOLOGIE FONDAMENTALE [1]

I. — GÉNÉRALITÉS — HISTOIRE — MÉTHODES.

1. Depuis longtemps déjà, l'éditeur du *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* annonçait la publication d'une table analytique qui faciliterait la consultation de l'ouvrage. Cette table, compilée par M. Bernard Loth, vient de paraître (2). Il n'y a qu'à féliciter l'auteur de ce travail ardu. Outre les tables, le volume contient sous forme d'épilogue au Dictionnaire l'histoire de l'édition écrite par le P. Adh. d'Alès. A noter également le Supplément contenant quatre articles : Dom Gougaud, O. S. B., *Religion des Celtes* ; Frère Archange, *Frères de l'Instruction chrétienne* ; Alexandre Brou, S. I., *Monita secreta* ; Yves de la Brière, *Rome et l'Italie* : ce dernier article est particulièrement intéressant parce qu'il étudie la nouvelle situation créée à l'Église en Italie par les accords du Latran du 11 février 1929.

2. Une bonne contribution à l'histoire de l'apologétique nous est fournie par M. Giordani (3). L'auteur étudie brièvement les méthodes et les doctrines des apologistes grecs du IIe siècle ; il donne un bon exposé des divers aspects de la polémique aux débuts de l'Église. L'ouvrage est divisé en deux parties : 1° la polémique ; 2° les polémistes ; une telle division engendre facilement des redites ; c'est d'ailleurs le cas de notre auteur qui reprend dans la 2e partie la doc-

(1) Comme point de départ de ce bulletin, nous avons pris l'année 1930 et afin de ne pas donner à ce bulletin une étendue trop grande, nous nous sommes borné à citer les articles de revue, analysant les seuls ouvrages qui ont retenu notre attention.

(2) *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.* Quatrième édition entièrement refondue sous la direction de A. d'Alès, professeur à l'Institut Catholique de Paris. *Table analytique*, par Bernard Loth. Précédée d'une lettre de S. Em. le Card. Gasparri, d'un Epilogue et d'un Supplément. Paris, G. Beauchesne, 1931. In-8°, mai. pp. XXI, 492.

(3) Igino Giordani, *La prima polemica cristiana. Gli apologeti greci del secondo secolo.* Torino-Roma, Casa editrice Marietti, 1930. In-8°, pp. XII, 160 (L. 7).

trine de certains apologistes dont il avait déjà partiellement traité dans la 1e partie.

La bibliographie du livre est insuffisante ; par exemple, il ne cite pas Ad. Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, 2e éd. Il n'a pas pu profiter non plus du grand ouvrage de F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig 1930. — En résumé, un bon livre qui n'apporte aucun élément nouveau.

3. De beaucoup plus intéressant est le livre de M. Lang sur la méthodologie apologétique des scolastiques du XIVe siècle (1). Trois questions entrent surtout en ligne de compte : nécessité et possibilité de la révélation ; les facteurs nécessaires à la production et à la certitude de l'acte de foi ; les motifs de crédibilité. Il sera bon de remarquer cependant qu'aucun auteur scolastique n'a fait une véritable théologie fondamentale ; occasionnellement, ils ont expliqué leur pensée sur de nombreux points.

Nous n'analyserons pas tout l'ouvrage de M. Lang ; la matière est trop vaste ; l'ouvrage, en effet, forme un véritable florilège où sont présentés tour à tour les théologiens de l'école thomiste, l'école de Godefroid de Fontaine, les Scotistes, l'école des Augustins, Ockham et les nominalistes tant séculiers que réguliers ; enfin les scolastiques allemands de la fin du XIVe siècle. Non seulement sont cités les docteurs dont les ouvrages sont édités, mais aussi ceux dont les manuscrits reposent encore dans les bibliothèques.

Scot et son école occupent une assez large place dans le livre ; sa doctrine sur la certitude de la foi est plutôt intellectualiste. Il ne faut cependant pas oublier que Scot, lorsqu'il cherche le fondement sur lequel repose la certitude de la foi, ne tranche pas la question (cf. *Oxon* III, d. 23, q. un., n. 3, éd. Vivès, t. XV, p. 7 : « Et elegetis partem quam volueritis ») ; par ailleurs, il ne faut pas négliger la distinction que fait Scot entre la foi acquise et la foi infuse ; sinon on risque de fausser l'état de la question et d'imposer au Subtil une doctrine difficilement conciliable avec le Concile du Vatican (2).

L'ouvrage de M. Lang a surtout un intérêt historique ; ceux qui désirent connaître les opinions des scolastiques ainsi que l'évolution des problèmes posés par la théologie fondamentale, devront le consulter.

4. Le P. Polman, O. F. M. soulève un autre problème, qui ne manque

(1) A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts* (Beiträge zur Gesch. der Philosophie, Band XXX, Heft 1-2). Munster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931, In-8°, pp. XX, 261.

(2) Cette remarque est faite aussi par H. Schwamm, dans la *Theologische Revue*, XXX, 1931, 263. On pourrait faire une observation similaire pour l'article du P. Fidèle Schwendinger, *De analysi fidei iuxta Ioannem Duns Scotum* dans l'*Antonianum*, VI, 1931, 417-440.

pas d'intérêt : la méthode des premiers polémistes catholiques contre les théologiens de la Réforme (1). L'affirmation de Luther concernant l'Écriture Sainte, comme source de la foi, posait nécessairement une question nouvelle ; dans leur méthode polémique, les catholiques allaient-ils se placer sur le terrain de leurs adversaires ou continueraient-ils à faire appel au témoignage des Pères ? Ce fut cette deuxième attitude qu'ils adoptèrent, si l'on excepte un petit nombre de théologiens. L'attitude des catholiques s'explique d'ailleurs facilement ; rejeter la Tradition, c'était rejeter la source principale de la foi, c'était nier une vérité dogmatique... Double conséquence : d'abord la question de l'importance de la tradition est nettement posée ; alors apparaissent les premiers livres qui traitent ex professo de la tradition, tel par ex. le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* du théologien louvaniste Jean Driedo. Ensuite l'argument tiré des Pères prend peu à peu une nouvelle forme : il devient en certains cas un argument purement historique, préludant au fameux argument de prescription si en vogue au XVIIe siècle. La controverse protestante contribua de cette façon au développement de la théologie fondamentale.

Une autre raison qui explique l'attitude conservatrice des catholiques est la persuasion qu'ils avaient de leur supériorité. Encore imbus des idées du moyen-âge, les théologiens considéraient les protestants hérétiques comme des coupables qu'il fallait juger et avec lesquels on ne discutait pas. Enfin les protestants eux-mêmes se plaisaient à relever tous les textes des Pères qui pouvaient créer des difficultés aux polémistes catholiques.

Il faut espérer que l'auteur élargira davantage son sujet afin de donner une idée complète de la polémique antiprotestante ; il semble d'ailleurs qu'il veuille écrire un livre spécial sur cette question : ce livre sera certainement bien accueilli.

5. Parmi les livres généraux, nous aimons à ranger le livre du P. Holzapfel, qui veut amener une plus large compréhension entre les catholiques et les protestants (2). Ce n'est pas une apologétique ; l'auteur exclut même positivement toute polémique. Le but de l'auteur est tout différent : exposer le plus objectivement possible les positions réciproques des catholiques et des protestants vis-à-vis des

(1) P. Polman, O. F. M., *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation* (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 4). Munster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931. In-8°, pp. VIII, 38 (M. 1,20). Cette étude avait d'abord paru en français : *La méthode polémique des premiers adversaires de la Réforme*, dans la *Revue d'Hist.Eccl.*, XXV, 1929, 471-506.

(2) Heribert Holzapfel, O. F. M., *Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung*. Fribourg en Br., Herder et Cie, 1930, In-8°, pp. VI, 196.

diverses questions théologiques et contribuer ainsi à créer une atmosphère d'entente.

L'exposé ne s'adresse pas aux théologiens, mais à la masse ; n'empêche que le théologien y trouvera beaucoup de renseignements utiles. Le point de vue protestant est celui de l'orthodoxie ; avec raison, l'auteur pense que les sectes qui n'admettent ni la Trinité, ni la divinité du Christ, ne peuvent plus se dire chrétiennes. Il faut reconnaître à la louange de l'auteur que les théories protestantes sont exposées d'après les ouvrages protestants les plus marquants ; parfois, le P. Holzapfel emprunte leurs propres paroles. Si de nombreux protestants ne s'y reconnaissent pas, ce n'est pas manque d'objectivité chez l'auteur ; l'incompréhension provient de l'immense diversité d'opinions des protestants eux-mêmes.

L'ouvrage, disions-nous, n'est pas polémique ; cependant, on s'aperçoit par endroits que l'auteur est un prêtre catholique pour lequel la position protestante est illogique et intenable ; pour certaines doctrines même, le P. Holzapfel expose les difficultés qu'ont les catholiques à admettre le point de vue protestant. Par là il n'entend pas faire une réfutation du protestantisme ; il veut simplement mieux faire comprendre la position catholique et en même temps montrer qu'un catholique ne croit pas sans pouvoir fournir de preuve de sa croyance. Le procédé est certainement légitime ; dans l'application pourtant je crois que l'auteur fait plus d'une fois pencher la balance en faveur du catholicisme ; ainsi pp. 21-29, le parallélisme entre les deux doctrines présente la plupart des arguments catholiques ; pp. 61 suiv., l'auteur suppose qu'un païen doive trancher entre les deux confessions qui lui ont été expliquées au préalable : il lui fait alors tenir un raisonnement parfaitement catholique. Les protestants qui liront l'ouvrage ne trouveront-ils pas qu'il y a là, malgré tout, une pointe de polémique ? D'ailleurs ces pointes sont tellement rares qu'on ne peut que féliciter le P. Holzapfel d'avoir traité son sujet avec tant d'objectivité et de délicatesse.

6. Le P. Ehrard Schlund, O. F. M. édite une série de conférences données en 1930 à Munich sur l'attitude des modernes vis-à-vis de la religion (1). Une première conférence étudie l'essence de la religion ; il y a là une belle analyse, très bien menée ; les graphiques qui accompagnent la description ne me paraissent pas nécessaires; dans une conférence cependant, un tel enseignement intuitif peut être d'une grande utilité. La deuxième conférence sera particulièrement utile aux apologistes ; l'auteur en effet y examine successivement les diverses conceptions que les modernes se font de la religion. Chose remarquable, les questions que les modernes se posent sont plutôt

(1) Ehrard Schlund, O. F. M., *Die Stellung der Religion in der modernen Seele. Religionspsychologische Vorlesungen.* Munchen, Verlag C. v. Lama's Nachfolger (K. Widmann), 1930. In-8°, pp. 117. (M. 2,80).

théoriques que pratiques ; ils ne cherchent pas comment réaliser les exigences de la religion, mais veulent expliquer psychologiquement le phénomène religieux ; d'un semblable état d'esprit, l'apologiste doit tenir compte.

Dans la troisième conférence, l'auteur décrit les différents types religieux ; classification très difficile d'ailleurs, car il n'y a pas de types purs : chaque homme participe de différents types. Aussi pourrait-on discuter certaines réductions, p. ex. : les contemplatifs sont rangés parmi les intellectuels, les mystiques parmi les sensitifs. D'ailleurs ce n'est pas tant la classification qui importe, mais la description ; et celle-ci est très bien menée. Enfin la 4e conférence décrit les empêchements au développement du sentiment religieux dans l'âme moderne.

Le livre du P. Schlund est d'une lecture agréable ; les apologistes, parce qu'ils y apprendront à mieux connaître leur temps, en retireront une grande utilité. Il va sans dire cependant qu'un lecteur français ne pourra pas appliquer tout indistinctement à son propre milieu : le sentiment religieux en France n'est pas le même qu'en Allemagne (1).

7. Outre les ouvrages que nous venons de citer, relevons encore quelques articles relatifs à l'histoire et aux méthodes apologétiques. G. La Piana fait toute l'histoire de l'apologétique chrétienne ; tracée à grands traits, elle ne laisse pas d'être tendancieuse ; l'auteur pense même que l'apologétique catholique est surannée et devra être tout-à-fait adaptée aux besoins modernes (2).

Divers articles ont été aussi consacrés à la doctrine apologétique et ecclésiastique de S. Augustin ; celui du P. Basile Pergamo, O. F. M. sur la méthode apologétique du Docteur d'Hippone, mérite particulièrement d'être relevé (3).

Tout-à-fait actuels sont les articles sur la doctrine apologétique de S. Robert Bellarmin (4). Pour terminer citons encore l'article du P. Kremer sur l'apologétique du cardinal Dechamps (5).

(1) Voir une étude similaire : C. STANGE, *Die Bedeutung des Christentums für den modernen Menschen*, dans la *Zeitschrift für systematische Theologie*, a. 38 N. S., t. II, 1930, 446-500.

(2) G. LA PIANA, *Ancient and Modern Christian Apologetics*, dans *Harvard Theological Review*, XXIV, 1931, 1-27.

(3) Fr. FÉRON, *Augustin und die Kirche*, dans les *Studia Catholica*, VI, 1930, 289-308 ; J. M. DE LA COLLINA, *San Augustin. Valor apologético en su vida y en sus obras*, dans *Razon y Fe*, XCII, 1930, 39-49 ; BASILIUS PERGAMO, O. F. M., *De S. Augustini methodo apologetica*, dans l'*Antonianum*, VI, 1931, 3-36.

(4) L. RENARD, *S. Robert Bellarmin, apologiste de l'Eglise*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, t. 58, 1931, 397-412 ; G. MESSINA, S. J., *L'attività apologetica di S. Roberto Bellarmino*, dans la *Scuola Cattolica*, a. 59, t. II, 1931, pp. 321-333.

(5) R. KREMER, C. SS. R., *L'apologétique du cardinal Dechamps. Ses sources et son influence au concile du Vatican*, dans la *Rev. des Sciences philos. et théol.*, XIX, 1930, 679-702. — Citons encore : FL. SCHLAGENHAUFEN, *Grundsätzliches zum Aufbau der traditionnellen Apologetik*, dans *Zeitschrift für katholische Theolo-*

II. — Traités d'Apologétique.

1. Le petit volume *Apologétique* édité par M. Rabeau dans la *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses* (1) mérite de retenir l'attention des apologistes. Non pas que l'on y trouve un exposé détaillé de la démonstration catholique ; celui qui le lirait dans cette intention serait vite détrompé. La démonstration ordinaire occupe la partie la plus minime de l'ouvrage ; elle n'est en réalité qu'esquissée. Bien plus suggestive est la présentation originale de certaines idées.

Après une brève description de l'apologétique et de ses différentes formes (apologétiques accidentelles, des simples), l'auteur pose le cadre philosophique de l'apologétique : l'œuvre apologétique consistera à mettre en lumière le surnaturel et à déterminer ce qu'est la foi et les conditions de sa diffusion. Ici l'auteur touche la fameuse question des rapports du naturel et du surnaturel ; il ne la résout pas, mais donne au moins la position de la question.

La marche suivie par l'auteur est la suivante : D'abord une préapologétique : le problème religieux est posé et par la science et par la vie ; impossible de l'éluder. Tout le chapitre sur la vie n'est qu'une application du principe d'action de M. Blondel ; mais ici il n'a pas d'autre rôle que de bannir l'indifférentisme ; en d'autres mots ce n'est qu'une préparation pour admettre la démonstration. Celle-ci est basée sur le fait de l'Église, seule réalité surnaturelle qui présente ses titres de créance et qui par une chaîne continue se rattache aux apôtres et au Christ. L'exposé se termine par la démonstration de la divinité du Christ, que l'auteur, vu les limites restreintes de son livre, n'a pu qu'esquisser. Remarquons que M. Rabeau, tout en étant très moderne, ne fait aucun tort à l'apologétique traditionnelle. S'il fallait le ranger dans une classe, volontiers nous le mettrions avec le Cardinal Dechamps et le P. Lacordaire, qui d'ailleurs n'ont fait que renouveler la méthode de S. Augustin.

2. Non moins intéressante est l'Apologétique du P. Goebel, O. M. Cap. (2) ; l'auteur nous y donne non seulement la démonstration de la divinité du catholicisme, mais même une ébauche du traité des sources de la Révélation ; il omet cependant tout ce qui a rapport à la nécessité de la religion et au devoir de rechercher quelle est la vraie religion. Le grand mérite de l'œuvre consiste à bien mettre

gie, 54, 1930, pp. 253-262 ; Francesco Cori-Marinunzi da Petritoli, O. M. Cap., *Conferenze sui pregiudizi contro la religione cattolica.* Opera utilissima ai Predicatori e alle persone intellettuali. Torino-Roma, Casa Editrice Marietti, 1932. In-8°, pp. XVI, 671 (L. 20).

(1) Gaston Rabeau, *Apologétique.* (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses). Paris, Bloud et Gay, 1930, In-12, pp. 176.

(2) Bernardin Goebel, O. M. Cap., *Katholische Apologetik. (Herders Theologische Bibliothek).* Fribourg en Br., Herder et Cie, 1930. In-8°, pp. XII, 487.

en relief la personne du Christ et son œuvre ; l'auteur s'y arrête longuement, fait minutieusement l'examen des sources, en prouve la valeur, dépouille leur témoignage ; longuement aussi il traite du royaume que le Christ est venu fonder, de la hiérarchie qu'il y a établie, des caractères qui distinguent son Église etc. C'est une étude précise et fouillée. Au contraire la partie où l'auteur montre que l'Église romaine est bien la société spirituelle fondée par le Christ est expédiée rapidement par l'examen des notes de cette Église.

Quelques remarques. L'histoire de l'Apologétique que l'auteur donne au début est tout-à-fait incomplète, surtout pour l'histoire du dernier siècle ; pas un mot sur les méthodes nouvelles préconisées en France au siècle dernier et au début de ce siècle ; l'apologétique du card. Dechamps n'est pas mentionnée. Certes, lorsque l'auteur parle de la méthode apologétique, il dit quelques mots de la méthode de M. Blondel ; mais outre que l'exposé est très bref, on pourrait se demander s'il est exact. L'attitude de l'auteur s'explique aisément. En Allemagne, l'apologétique « nouvelle » n'a guère trouvé d'écho ; les catholiques étaient trop occupés à combattre le rationalisme qui minimisait la personne du Christ et son œuvre ; c'est pour cela aussi, croyons-nous, que l'auteur développe tellement ces points.

Le traité des sources de la Révélation est certainement trop bref ; la question de l'extension de l'inspiration n'est pas complète : l'auteur ne parle pas de l'extension aux idées ou aux paroles. Quant à la définition de la Tradition, elle est trop restreinte ; nous aurons l'occasion d'en parler plus loin.

La bibliographie de l'ouvrage — presque exclusivement allemande — est bonne. Rappelons cependant que l'ouvrage de M. Lietzmann sur la venue de S. Pierre à Rome a une nouvelle édition dont j'ai fait la recension dans les *Études Franciscaines*, XLIII, 1931, p. 257 s. A propos des graphites retrouvés au cimetière de S. Sébastien à Rome, invoquant les apôtres S. Pierre et S. Paul, l'auteur donne les dates : de 250 à 350 ; cette thèse qui fut défendue par M. Marucchi ne me paraît pas soutenable ; le monument apostolique devint inaccessible peu de temps après la paix constantinienne ; comment autrement expliquer l'absence complète du monogramme constantinien ?

3. D'un tout autre genre est la propédeutique thomiste du P. Pègues, O. P. (1). Cet ouvrage, auquel l'auteur a donné le même format qu'aux volumes de l'édition manuelle de la *Somme Théologique* éditée chez Blot à Paris, de telle sorte qu'il semble être un des volumes de la *Somme*, cet ouvrage, dis-je, est en réalité une introduction à Saint Thomas. Ce qui le caractérise est la forme adoptée

(1) THOMAS PÈGUES, O. P., *Propaedeutica thomistica ad sacram Theologiam.* Augustae Taurinorum, Librer. del Sacro Cuore ; Romae, Desclée, 1931. In-16, pp. XXXVIII, 489.

par l'auteur, copiée exactement sur la *Somme* : nous y retrouvons les questions avec leur armature parfaite : « videtur quod non... sed contra... respondeo dicendum... ad 1m dicendum » etc.

La méthode employée par l'auteur est plutôt rationnelle ; la partie positive est à peine touchée. Un exemple suffira ; dans la question VIII, *Utrum Revelatio sit a Deo homini facta*, l'auteur répond évidemment par l'affirmative ; il apporte un argument de raison, un autre d'autorité. Transcrivons celui-ci au moins en partie : « Inveniuntur etiam multa documenta quae hoc testantur, quorum fides a peritissimis hominibus vindicatur contra quascumque calumnias. Et, demum, est etiam hic, apud nos, quaedam societas hominum quae hoc, ex officio affirmat :cuius auctoritas ipso sigillo Dei, quin potuerit a quocumque falsario imitari, confirmatur ». On aimerait à savoir quels sont ces documents : sont-ce les Évangiles, toute la Bible, ou des témoignages historiques ? Qui les calomnie ? qui les défend ? La méthode rationnelle de l'auteur explique cette manière de faire ; n'y aurait-il cependant pas moyen, tout en conservant le schéma de la question, d'introduire dans le corps de la réponse un état de question historique ? A notre époque, surtout dans les questions de théologie fondamentale, il est difficile de ne rien dire de la partie historique.

L'essai du P. Pègues mérite d'être remarqué ; je ne crois pas cependant que sa Propédeutique thomiste remplace de si tôt les manuels de théologie fondamentale que nous avons, tels que ceux du P. Goebel, O. M. Cap., du P. Dieckmann, S. J., du P. Dorsch, S. J., de M. Tanquerey, du P. Garrigou-Lagrange, O. P., etc.

4. Nous venons de citer le P. Dieckmann ; cet auteur était connu déjà par un traité *De Ecclesia* universellement apprécié. Avant de mourir, il put encore composer un autre ouvrage *De Revelatione christiana* (1) de façon à donner une théologie fondamentale complète.

Le sous-titre de l'ouvrage : *Tractatus philosophico-historici* donne bien la note de l'œuvre ; les questions historiques sont traitées avec une ampleur que l'on rencontre rarement dans des manuels ; l'histoire des concepts est exposée ex professo. Cette méthode a de grands avantages ; elle présente cependant un danger : parfois en effet, on se borne à énumérer une série de définitions données par les auteurs sans marquer aucune préférence, et sans motiver son jugement. L'auteur n'a pas toujours obvié à cet inconvénient ; quelquefois — rarement, avouons-le, — on ne voit guère quelle est son opinion.

La méthode employée par l'auteur est excellente ; ce qui me plaît surtout, ce sont les résumés qu'il donne au début de chaque chapitre. Il y expose brièvement et clairement la marche qu'il suivra dans son raisonnement (*modus procedendi*) ; de telle sorte que si parfois

(1) HERMANNUS DIECKMANN, S. J., *De Revelatione christiana. Tractatus philosophico-historici*. Friburgi Brisgoviae, Herder et Cie, 1930. In-8°, pp. XXVI 694 (M. 20 ; relié 22).

la pensée se perd dans la longueur de l'exposé, il suffit de se reporter au début du chapitre pour retrouver le fil conducteur. Au contraire l'habitude de mettre les notes au bout du chapitre ne me semble pas très heureuse ; il faut en effet recourir chaque fois à la table des matières pour savoir à quelle page se trouvent les notes d'un chapitre donné ; ce qui non seulement n'est guère agréable, mais encore occasionne une perte de temps.

La division adoptée par l'auteur lorsqu'il traite l'argument du miracle me plaît beaucoup ; il divise les miracles en trois groupes ; 1. miracles « in Jesum » — prophéties de l'A. T. ; 2. miracles « in Jesu » — sagesse, doctrine de Jésus ; 3. miracles « a Jesu » — miracles évangéliques opérés par Jésus. Cette division a le grand avantage de bien mettre en relief que les arguments tirés des prophéties ainsi que de la sublimité de la doctrine du Christ se réduisent en réalité à l'argument du miracle : la sublime doctrine du Christ n'est-elle pas un vrai miracle moral et la prophétie un miracle intellectuel ?

Quelques remarques. Comme pour le livre du P. Goebel, la bibliographie ici est presque exclusivement allemande. P. 285 s. l'auteur expose le système de Blondel ; il fait remarquer que cette méthode est rejetée par tous les auteurs. Est-ce bien vrai ? L'apologétique de M. Rabeau ne montre-t-elle pas au contraire qu'on essaie d'en prendre ce qu'il y a de bon ?

5. Le P. Dorsch, S. J. donne une nouvelle édition de son manuel de théologie fondamentale. (1) Il est inutile de renouveler toutes les louanges qui ont été données à juste titre à cet excellent manuel ; clarté d'exposition, solidité de doctrine, sûreté de méthode font de cet ouvrage un des meilleurs manuels d'apologétique de notre époque. Une bonne disposition typographique ajoute encore à la valeur de l'œuvre. Il donne (ce que ne font ni le P. Goebel, ni le P. Dieckmann) une brève description des diverses religions en même temps qu'il résume les résultats auxquels sont arrivés les meilleurs ethnologues sur l'origine de la religion.

On est cependant étonné dans la liste des ouvrages apologétiques (p. 93) de voir figurer Devivier, *Cours d'apologétique chrétienne* (éd. 1884), alors que le P. Bainvel n'est même pas cité. De même l'auteur parle dans cette même liste de la *Revue pratique d'Apologétique* ; l'auteur ne sait-il pas que depuis déjà bien longtemps le titre est changé : *Revue apologétique* ? Lorsqu'il expose la doctrine du miracle, l'auteur ne cite pas l'ouvrage si excellent de M. Van Hove, *La doctrine du miracle chez Saint Thomas*, Paris, 1927.

Pour ce qui regarde la doctrine du miracle, certaines parties ne

(1) Aemil. Dorsch., S. J., *Institutiones theologiae fundamentalis quas in usum auditorum suorum accomodavit.* Vol. I. *De religione revelata cum prolegomenis in S. theologiam.* Editio altera et tertia retractata et aucta. Oeniponte, Fel. Rauch, 1930. In-8°, pp. XVI, 829.

satisfont pas totalement, surtout là où il est question des relations entre le miracle et les lois de la nature. On oublie trop souvent que les lois de la nature, telles qu'elles sont formulées par les savants, supposent un « système fermé », c. à d. soustrait à toute influence étrangère ; ainsi le fameux principe de la conservation de l'énergie doit s'énoncer : « Dans un système clos, la somme totale des énergies actuelles et potentielles demeure toujours identique. » Tant de fois un système que les savants croyaient clos ne l'est pas en réalité ! Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de voir M. Périer écrire : « Parmi les *innombrables* causes qui rendent illusoire la parfaite et sûre prévision de tous les phénomènes naturels, le miracle occupe un rang infime et peut être tenu pour pratiquement négligeable ». Et le même auteur conclut : « C'est donc une mauvaise plaisanterie que de considérer le miracle comme une menace pour le libre développement et la juste indépendance de la science humaine » (1). Une connaissance plus exacte des sciences naturelles remplacerait très avantageusement certaines réponses données par les apologistes aux objections scientifiques.

6. Le manuel du P. Romeis, O. F. M. (2) ne parle que de la révélation chrétienne. Son manuel est clair ; rien de ce qui peut intéresser l'homme moderne n'est omis ; voir p. ex. pp. 34-38, à propos des prophéties l'exposition des phénomènes télépathiques et autres.

Une caractéristique de ce livre est l'ampleur donnée à la démonstration du surnaturel dans l'Ancien Testament ; c'est le seul manuel, à ma connaissance, qui développe aussi largement cette partie. Un autre caractère : l'auteur se maintient presque toujours sur le terrain exégétique contre le rationalisme. Ce dernier point n'est guère étonnant. L'Allemagne n'a pas de la même façon que la France souffert de la crise moderniste ; elle ne s'est guère préoccupée de trouver une apologétique moderne correspondant aux aspirations plus intimes; seul Schell marque un essai dans ce sens, qui d'ailleurs n'a pas trouvé d'écho. Au contraire le rationalisme a pénétré plus profondément en Allemagne ; d'où la préoccupation que l'on rencontre chez presque tous les auteurs de réfuter l'hypercriticisme biblique et historique.

La 1e partie du livre qui traite de la religion est un peu trop brève en comparaison de l'extension donnée à la seconde partie ; ce ne sont guère que des notes rapides que le professeur devra développer. A deux reprises l'auteur parle de la divinité du Christ : pp. 198-211 et pp. 436-488 ; c'est dans ce dernier passage qu'il donne la vraie preuve apologétique. Ne vaudrait-il pas mieux unir les deux passages ?

(1) P. M. Périer, *Trois objections contre le miracle*, dans la *Rev. prat. d'Apologétique*, t. 30, 1920, pp. 265-275 ; le texte cité se trouve p. 272. Cf. du même auteur : *Le miracle est-il une violation des lois de la nature* ? ibid., pp. 18-29 ; 75-89.

(2) Kapistran Romeis, O. F. M., *Die göttliche Offenbarung und ihre Mittler. Ein Beitrag zur Apologetik*. Als Manuskript gedrukt. Fulda, Druck und Kommissionsverlag der Fuldaer Aktiendruckerei, 1931. In-8°. pp. VII, 488 (M. 8.)

On pourrait faire la même remarque à propos des miracles, dont l'auteur traite deux fois aussi : pp. 253-283 et pp. 460-462. Une chose étonne : peu de bibliographie, mais une lecture, même superficielle, permet de se rendre compte que si l'auteur ne fait pas étalage d'érudition, il n'est pas moin sà la hauteur du mouvement littéraire moderne.

Par son exposé clair et précis et par la solidité de sa doctrine, le livre du P. Romeis mérite de retenir l'attention des apologistes.

7. Le P. Garrigou-Lagrange donne une nouvelle édition de son Introduction à la Théologie (1). Cette édition ne présente aucun changement notable des éditions précédentes ; aussi suffira-t-il de la signaler.

8. Signalons aussi le manuel d'apologétique de J. Brunsman, dont le 1er volume a paru en 1930 (2). Ce livre ne m'étant pas parvenu, il ne m'est pas possible de l'apprécier. Il en est de même de l'ouvrage de P. J. Glenn (3), que je me borne à mentionner.

9. Avec l'apologie de M. le chanoine Perich, nous sortons de l'apologétique scientifique (que je nommerais volontiers théologique) pour entrer dans l'apologétique populaire (4). Excellent ouvrage qui rendra de grands services, non seulement aux conférenciers, mais encore aux professeurs de religion dans les lycées, les écoles moyennes, etc. ; de même ceux qui désirent avoir une connaissance plus approfondie de la religion y trouveront une lecture sérieuse autant qu'agréable. Les différentes questions sont bien traitées ; l'auteur dispose d'une très bonne bibliographie et se rattache d'ordinaire aux meilleurs auteurs ; ainsi pour ne citer qu'un exemple, dans la question de l'origine de l'homme, telle qu'elle est présentée par l'ethnologie moderne, il suit les conclusions du P. Schmidt, S. V. D., qui de l'avis de tous est l'un des plus grands ethnologues de notre époque.

Quelques remarques qui n'enlèvent rien à la valeur du livre. Dans le 1er volume, pp. 280 suiv. l'auteur demande deux conditions pour qu'il y ait miracle : l'historicité et le surnaturel (a. v. que le fait soit certain et qu'il soit naturellement inexplicable) ; dans le 2e volume, pp. 105 suiv. il en ajoute une troisième : que le miracle soit opéré pour confirmer une doctrine. Cette troisième condition me semble bien réalisée dans tout miracle ; qui ne met pas spontanément un lien entre les miracles de Lourdes et la religion catholique ?

(1) R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2 vol., Roma, Libr. Ferrari, 1931, 3e éd., In-8o, pp. XVI, 564 et 480.

(2) J. BRUNSMAN, *Lehrbuch der Apologetik*. Band I : *Religion und Offenbarung*. Wien, St-Gabriel, Missionsdruckerei, 1930. In-8o, pp. XVI, 459.

(3) P. J. GLENN. *Apologetics*. St-Louis, Herder, 1931. In-8o, pp. XIX, 303.

(4) Can. ERNESTO PERICH, *Il mio Credo illustrato e difeso*. Parte I : *Dio, l'uomo e la rivelazione*. Parte II : *Il cristianesimo*. Parte III : *La Chiesa cattolica*. Torino, Società editrice internazionale, 1931. 3 vol. in-8o, pp. 346, 282, 295.

A la fin du 1er volume se trouvent deux chapitres dont l'un traite de l'inspiration et de l'infaillibilité de l'Écriture Sainte, l'autre de l'élévation et de la chute de l'homme. On ne voit pas bien le lien qu'il y a entre ces chapitres et ce qui précède ou ce qui suit. La preuve de la divinité du christianisme n'étant pas encore achevée, peut-on déjà exposer l'économie surnaturelle ? D'ailleurs l'auteur lui-même semble reconnaître que ces chapitres n'appartiennent pas à la trame de l'argumentation ; en effet, au début du 2e volume, il résume le livre précédent, donne la marche suivie jusqu'alors, mais ne dit rien des derniers chapitres. Ne vaudrait-il pas mieux achever complètement la démonstration, puis donner un court aperçu du contenu du dogme catholique ?

Nous avons noté aussi quelques petites inexactitudes. Le symbole d'Athanase n'est pas comme dit l'auteur (t. II, p. 253) du VIIe siècle ; l'opinion la plus probable le place au VIe siècle ; certains même tendent à le mettre au Ve siècle (1). Au t. III, p. 75 suiv., à propos de la hiérarchie ecclésiastique, M. Perich explique le texte *Act.* 20, 17-31 ; il y trouve la preuve que vers l'an 60, les églises d'Asie avaient déjà leurs évêques. Peut-on vraiment tirer une telle conclusion de ce texte ? A Ephèse il y avait des *presbytres* que S. Paul appelle aussi des *épiscopes* ; mais ces presbytres-épiscopes étaient-ils évêques dans le sens donné plus tard à ce mot ? La question reste ouverte ; bon nombre d'auteurs catholiques admettent que ce n'était pas de vrais évêques ; au début, les églises pauliniennes semblent bien ne pas avoir eu d'évêque *local* ; ce qui n'exclut nullement l'existence de véritables évêques à cette époque, comme d'autres témoignages le montrent clairement. — A propos du pape Libère (t. III, p. 204), l'auteur dit que les « ariens » firent courir le bruit que Libère avait souscrit une formule arienne. Sont-ce bien les seuls ariens qui l'accusèrent ? S. Jérôme, qui était à Rome lors des événements, n'écrit-il pas : « Liberius, taedio victus exsilii et in haeretica pravitate subscribens, Romam quasi victor intraverat » (2) ; et le 1er document de la *Collectio Avellana*, document romain, contemporain de Libère, ne dit-il pas : « manus perfidiae dederat » (3) ? Ces témoignages ne disent cependant pas en quoi Libère aurait fait cause commune avec l'hérésie. D'ailleurs, en supposant même que Libère ait souscrit la 2e formule de Sirmium (anoméenne), il n'y aurait pas encore les conditions requises pour engager l'infaillibilité pontificale. En ce dernier point je suis pleinement d'accord avec l'auteur.

(1) Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, Freiburg i. B. 1914, p. 58 s. ; Cayré, *Précis de Patrologie*, t. I, Paris, 1927, p. 339 ; Manucci, *Istituzioni di Patrologia ad uso delle scuole teologiche*, t. II, Roma, 1932, p. 39.

(2) Cf. S. Jérome, *Chronicon*, 2365, ad a. Ch. 352, Migne, P. L. XXVII, 683 ; cf. *De viris illustribus*, n. 97, Migne, P. L. XXIII, 697.

(3) *Collectio Avellana*, ed. O. Guenther, dans le Corp. Vien., t. 35, p. 1 s.

10. Parmi les apologétiques populaires, mentionnons encore l'Apologie de Dom Duesberg (1) et l'apologie espagnole de F. Sureda Blanes (2). La première s'adresse à des croyants et ne rentre guère dans le cadre de ce bulletin. Dans la seconde, l'auteur s'est contenté d'exposer les points principaux et de les défendre brièvement contre les attaques des adversaires. Telle quelle, elle pourra cependant rendre de bons services (3).

III. — L'Eglise.

1. Le P. Héris, O. P. nous donne une petite monographie sur le sacerdoce et le gouvernement de l'Église du Christ (4). Elle ne s'adresse pas à des spécialistes, mais à tous ceux qui désirent connaître de plus près la société divine fondée par le Christ, la connaître, dis-je, et l'aimer. C'est un chapitre de la théologie de l'Église. La mission de l'Église est de continuer la mission sacerdotale du Christ, c.-à-d. de sanctifier les âmes et de les amener à Dieu, mission universelle et unifiante. Universelle ou catholique, car ce qui caractérise l'Église c'est son esprit de conquête et d'apostolat, entièrement désintéressé et surnaturel. Unifiante, car elle ramène tout à l'unité du Christ ; de cette union elle possède un symbole extérieur dans l'unique sacerdoce qui se rattache historiquement par les apôtres au Christ. Le gouvernement de l'Église représenté par la hiérarchie ecclésiastique, poursuit ce seul but : sanctifier les fidèles ; c'est de ce point de vue qu'il faut juger p. ex. les interventions doctrinales de l'Église. Elle n'a pas pour mission de propager la science, mais de défendre les âmes de tout ce qui pourrait les empêcher d'aller vers Dieu (p. 47). Outre ce pouvoir doctrinal, l'Église possède un pouvoir législatif, une vraie juridiction qui tend elle aussi à la réalisation de la mission sanctifiante de l'Église.

Le petit livre du P. Héris est d'une lecture agréable et présente un bon exposé de la question. Ce qui plaît, c'est la corrélation que l'auteur fait sans cesse ressortir entre le sacerdoce et le gouvernement de l'Église : la hiérarchie appartient à l'essence de l'Église et ne peut donc être étrangère à sa mission sacerdotale. L'ouvrage aidera à supprimer certains préjugés contre l'Église, parce qu'il la fait mieux connaître.

(1) Dom Hilaire Duesberg, O. S. B., *Apologie... à ceux qui croient*. Paris, Desclée et Cie, 1931. In-8°, pp. 297.

(2) F. Sureda-Blanes, *Sobre la racionabilidad de nuestra creencia. (De la fe cristiana y de sus adversarios)*. Barcelona, Gili, 1930. In-8°, pp. 284.

(3) Citons encore : A. Adam, *Die Aufgabe der Apologetik*. Leipzig, Dörffling und Franke, 1931. In-8°, pp. 148. — P. Mignosi, *Ragione e Rivelazione*. Palermo, La Tradizione, 1930. In-8°, pp. 164. Je n'ai pas pu examiner ces livres.

(4) Ch.-V. Héris, O. P., *L'Eglise du Christ. Son Sacerdoce. Son Gouvernement*. Juvisy (Seine et Oise), Les Éditions du Cerf, 1930. In-8°, pp. VI, 88.

2. Un des livres les plus intéressants sur l'Église est certainement celui de M. Adam, dont une 6e édition vient de paraître (1) et dont E. Ricard publie la traduction (2). M. Adam veut faire œuvre de théologien, non pas d'apologiste. Il considère l'Église comme le corps mystique du Christ, qui vit de la vie même du Christ. Cette réalité surnaturelle, il la fait ressortir de toutes les façons ; qu'on lise par exemple les chapitres sur la Communion des Saints et sur la « Catholica » et l'on se rendra compte de la profondeur de cette doctrine catholique.

Mieux qu'un résumé, l'énuméré des divers chapitres donnera une idée de l'œuvre. Les trois premiers chapitres forment un tout : Le Christ dans l'Église ; l'Église, corps du Christ ; par l'Église au Christ. Viennent ensuite deux chapitres sur la fondation de l'Église et sur les relations de l'Église avec l'apôtre Pierre. Cette Église qui est une communion de saints et qui à juste titre peut s'appeler « Catholica » se présente à tous comme nécessaire au salut ; le salut de ses fils elle l'opère par ses sacrements et par son œuvre éducatrice. Le dernier chapitre étudie les relations entre le catholicisme tel qu'il devrait être et tel qu'il est dans la réalité.

L'essence du catholicisme, l'auteur la désigne par un mot qui pourra paraître trop fort à certains, mais qui, bien compris, exprime très exactement la nature intime de l'Église : « L'idée fondamentale de l'Église, c'est l'Incarnation du Christ dans le fidèle » ; ou si l'on préfère une autre formule : c'est l'union intime et inséparable avec le Christ, c'est le « *esse in Christo* » de S. Paul. Cette idée se reflète dans le Sacrement de l'Eucharistie, qui est véritablement le sacrement du corps mystique, de l'Église.

L'ouvrage de M. Adam révèle un théologien profond, parfaitement au courant de toute la doctrine du corps mystique ; qui veut avoir une idée exacte de la vie de l'Église devrait lire ce livre. Trop souvent, on se représente l'Église telle que la montrent les manuels d'Apologétique : une société hiérarchique et monarchique, pourvue de différentes notes auxquelles il est aisé de la reconnaître ; la vie intime qui l'unit au Christ et unit les fidèles entre eux échappe. On doit savoir gré à M. Adam d'avoir composé cette synthèse claire et forte ; elle contribuera largement à faire aimer l'Église et à faire comprendre son rôle sur la terre (3).

(1) KARL ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*. Dusseldorf, L. Schwann, 1931, 1931, 6e éd. In-8°, pp. 294.

(2) K. ADAM, *Le vrai visage du catholicisme*. Traduit de l'allemand par E. RICARD. Paris, Grasset, 1931. In-16, pp. 307. Un chapitre de cette traduction avait déjà paru sous le titre de *Le Christ dans l'Eglise*, dans la *Revue Apologétique*, t. 52, 1931, pp. 257-272.

(3) Il ne sera pas sans intérêt de mentionner ici une plaquette protestante sur l'essence de l'Église : R. WINKLER, *Das Wesen der Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit*. Göttingen, Vandenhoeck, 1930. In-8°, pp. 48.

3. Signalons aussi deux traités sur l'Église. D'abord la nouvelle édition du traité de l'Église du P. Schultes, O. P., faite par les soins du P. Prantner ; cette réédition ne présente pas de changements notables (1). L'ouvrage du P. Lippert pourra rendre de bons services, mais n'est pas strictement scientifique ; au contraire, on pourrait y relever un certain nombre d'inexactitudes ou d'expressions moins heureuses. (2) Enfin le livre de S. Heurtevent sur l'unité de l'Église du Christ relève plutôt de la théologie de l'union des Églises que de l'Apologétique ou de la Théologie fondamentale (3).

4. Dans le traité de l'Église, la doctrine concernant le Pontife Romain occupe une place toute particulière. Cette doctrine a passé par bien des vicissitudes avant d'arriver aux formules si précises du Concile du Vatican. M. Jung a voulu étudier le pouvoir pontifical (4) dans une des périodes les plus difficiles pour la Papauté : celle du pontificat de Jean XXII, au lendemain de la mort de Boniface VIII ; période de lutte intense entre l'empire et la papauté, entre Louis de Bavière et Jean XXII. Il l'étudie dans les œuvres du franciscain Alvaro Pelayo, pénitencier du pape.

Une première partie s'occupe de la vie et des œuvres d'Alvaro ; elle nous intéresse moins dans ce bulletin. Notons seulement que l'ouvrage principal d'Alvaro : *De Statu et Planctu Ecclesiae* tel qu'il nous est parvenu, est le résultat d'une triple rédaction : 1330-1332 ; 1335 et 1340. Cette constatation a une grande importance pour déterminer ce qui appartient en propre à Alvaro ; ainsi dans les articles 51 à 59, 61 et 63 qui n'appartiennent pas à la première rédaction, se trouve inséré le *De Regimine christiano* de Jacques de Viterbe.

La seconde partie développe la théologie du pouvoir pontifical. La synthèse élaborée par M. Jung ne se trouve pas explicitement dans Alvaro ; tous les éléments cependant viennent de lui (p. 89). Selon Alvaro, le Pape est le vicaire du Christ ; mieux, on peut l'appeler : *quasi Deus*. Ce pouvoir quasi divin, le Pape le reçoit immédiatement de Dieu ; en conclave, les cardinaux désignent celui qui sera pape, mais ne lui donnent pas le pouvoir. Conséquence logique : puisqu'au-dessus du Pape, il n'y a que Dieu, personne ne peut le déposer ; seules l'opiniâtreté dans l'hérésie ou la renonciation personnelle et volontaire pourraient déposséder le Pape de son pouvoir.

(1) R. M. Schultes, O. P., *De Ecclesia Catholica*. Denuo ed. curavit E. M. Prantner. Paris, Lethielleux, 1931. In-8°, pp. IX, 765 (Fr. 50).

(2) Peter Lippert, S. J., *Die Kirche Christi*, Freiburg i. Br., Herder et C°, 1930. In-8°, pp. VI, 284.

(3) S. Heurtevent, *L'unité de l'Église du Christ*. Paris, Bonne Presse, 1931. In-8°, pp. LVII, 424.

(4) Nicolas Jung, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle : Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*. (L'Eglise et l'État au Moyen-Age. Directeur : H.-X. Arquillière, III). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1931. In-8°, pp. II, 243. (Fr. 25).

Ce pouvoir est universel, égal à celui que possédait Jésus sur la terre ; il n'est limité que par l'orthodoxie de la foi ; dès lors tout pouvoir sur terre, même le pouvoir temporel, vient du Pape. Ici, Alvaro, contrairement à ce que faisait Gilles de Rome, note que cette juridiction suprême du Pape est indépendante de sa conduite bonne ou mauvaise. Tous les hommes, même les infidèles, lui sont confiés.

Vu la plénitude de pouvoir que possède le pape, il n'est pas étonnant d'entendre Alvaro affirmer que le pouvoir Papal s'étend aussi au temporel. Cependant en ce point la pensée d'Alvaro n'est pas ferme. M. Jung pense que notre franciscain penche vers la théorie du pouvoir indirect du Pape sur le temporel, car d'après lui, le pape gouverne plus immédiatement le spirituel que le temporel. D'un autre côté, Alvaro donne au Pape un pouvoir très étendu sur les choses de l'empire ; ainsi, pour qu'un empereur soit légitime, il faut que son élection soit ratifiée par le Pape. Dans le *De statu et planctu Ecclesiae*, Alvaro exige une ratification explicite ; dans le *Speculum Regum*, il ne parle que d'une approbation tacite. Pour ce qui regarde l'infaillibilité pontificale, Alvaro, semble-t-il, devrait logiquement l'enseigner ; et vraiment il enseigne l'infaillibilité de l'Église : ce privilège repose sur saint Pierre. Cependant quand il s'agit de l'appliquer au Pape, il hésite ; il considère même comme possible le cas où le Pape tomberait dans l'hérésie et n'en voudrait point sortir.

Le livre du P. Jung est du plus haut intérêt historique et théologique ; il n'y a qu'à louer l'auteur pour l'objectivité avec laquelle il procède ; il a su parfaitement montrer tout ce que la pensée d'Alvaro a d'original en même temps qu'il en fait ressortir les hésitations et même les contradictions. Qu'on me permette cependant quelques remarques. Le dernier chapitre : Augustinisme et Thomisme est assez faible ; on ne voit pas assez ce qui caractérise les deux grands courants doctrinaux du moyen-âge dans la question du pouvoir pontifical ; la résultante de l'interaction des deux systèmes chez Alvaro n'est pas non plus suffisamment marquée.

Dans la doctrine de l'Église, corps mystique, relevons deux points intéressants : Alvaro distingue déjà nettement entre le corps et l'âme de l'Église ; ce n'est donc pas S. Rob. Bellarmin qui le premier a posé cette distinction (p. 157). Ensuite, d'après Alvaro, les fidèles ne sont unis au Christ que médiatement par l'intermédiaire de l'Église (p. 163) ; j'aurais aimé voir le développement d'une telle proposition. M. Jung dit aussi que c'est S. Thomas qui a précisé la doctrine du Christ, chef du corps mystique (*Somme*, III, q. 8, a. 1 et 2). Une question semblable avec une solution tout aussi claire se trouve dans S. Bonaventure, III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1 (éd. Quaracchi, t. III, pp. 283-285).

5. Notons en passant une nouvelle édition du traité *de Romano*

Pontifice du P. Palmieri (1). Cette réédition a été faite par les soins du P. Filograssi. Le livre du P. Palmieri est trop connu pour que nous ayons besoin d'en faire l'analyse. Il sera bon cependant de remarquer deux choses : d'abord la nouvelle édition omet le scolie historique concernant l'élection du Pontife Romain ; ensuite, le P. Filograssi a réservé pour une édition séparée la longue introduction du P. Palmieri sur l'Église. L'éditeur n'a pas fait d'autres changements, si on excepte certaines notes ajoutées au bas des pages, là où sont traitées des questions historiques.

6. En Suisse a paru une petite vie de S. Pierre, premier pape, écrite par F. A. Sigrist (2). Ce petit volume n'a pas de prétentions scientifiques ; l'auteur veut simplement donner une apologie pour fortifier les catholiques dans leur foi. L'exégèse des textes d'Écriture n'est pas toujours exacte (3).

7. Un livre qui a provoqué une certaine polémique est celui de Hugo Koch, *Cathedra Petri* (4). L'auteur, qui est protestant, y étudie les débuts de la doctrine du primat, surtout chez S. Cyprien. Ce n'est pas la première fois qu'il traite ce sujet. Déjà en 1910, dans la collection *Texte und Untersuchungen*, il avait publié les résultats de ses recherches à ce sujet ; pour lui, S. Cyprien était épiscopaliste dans toute la force du terme (5).

Ces conclusions donnèrent lieu à de fortes critiques, tant du point de vue catholique que protestant. Qu'il suffise de citer une des dernières en date, de E. Caspar, *Primatus Petri* (6), qui arrive à des conclusions tout à fait différentes. C'est pour répondre à ces critiques que Koch a entrepris de nouvelles recherches. Celles-ci sont écrites d'un ton parfois moqueur à l'adresse de ceux qui honorent un rocher *(Felsenverehrer)* et des théologiens du fondement *(Fundaments-*

(1) D. Palmieri, S. J., *Tractatus de Romano Pontifice*. Ed. 4a emendata et recognita a I. Filograssi S. I. Romae, apud Univ. Gregorianam, 1931. In-8°, pp. VIII, 637.

(2) Friedr. Anton Sigrist, *Petrus der erste Papst*. Weggis (Suisse), Rigi-Verlag, 1931. In-8°, pp. 151.

(3) Sur la question de la primauté romaine ont paru plusieurs articles : C. Emereau, *La primauté romaine dans l'Église naissante*, dans la *Documentation Catholique*, XXV, 1931, 389-398 ; F. Segarra, *San Roberto Bellarmino y el primado del Romano Pontifice*, dans *Razon y Fe*, XCII, 1930, 5-21 ; E. Stephanou, *La primauté romaine dans l'apologie orthodoxe*, dans les *Echos d'Orient*, 1931, 212-232.

(4) Hugo Koch, *Cathedra Petri. Nuee Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre.* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 11). Giessen, Töpelmann, 1930. In-8°, pp. XII, 188.

(5) Hugo Koch, *Cyprian und das römische Primat. Eine kirchen-und dogmengeschichtliche Studie* (Texte und Untersuchungen, t. 35, n. 1). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910. In-8°, pp. IV, 174.

(6) E. Caspar, *Primatus Petri*, Weimar 1927.

theologen). Dans l'exposé, ainsi que le fait remarquer M. Adam (1), il se base sur les plus petites probabilités, est à l'affût des plus petites dépendances : tout cela n'est évidemment pas fait pour favoriser l'objectivité du travail. Sa conclusion n'est guère changée, mais exprimée dans des termes un peu moins forts. Outre la critique de M. Adam, signalons encore l'article que le professeur Seitz a consacré au livre de M. Koch (2).

IV. — Questions spéciales.

1. Miracle. Une série d'ouvrages a été consacrée ces deux dernières années à étudier la notion du miracle. En premier lieu il faudrait signaler l'ouvrage de C. J. Wright sur le miracle dans l'histoire et dans la doctrine moderne. Malheureusement, il ne nous est pas parvenu (3).

Le livre de Walter Künneth qui étudie le problème apologétique du miracle est écrit du point de vue protestant. L'auteur n'admet d'ailleurs pas le miracle ; ce qu'on appelle miracle, s'explique par les lois de la nature (4).

Le P. Vellico, O. F. M. consacre un long article à la notion du miracle chez Alexandre de Halès (5), ou pour parler plus exactement, à l'interprétation donnée par Alexandre de la notion augustinienne du miracle. Le Docteur Irréfragable est tributaire de la spéculation théologique des docteurs qui l'ont précédé ; aussi son interprétation ajoute-t-elle certains éléments à la définition de S. Augustin. Alexandre a le mérite d'avoir explicité une doctrine du miracle que ses prédécesseurs n'avaient donnée qu'implicitement.

2. Tradition. Jusqu'à présent, la notion de Tradition n'avait pas encore été étudiée *ex professo*. Le P. Deneffe, S. J.,vient de le faire dans un ouvrage extrêmement intéressant (6). L'ouvrage comprend deux parties: historique et systématique. Dès la première page cepen-

(1) Karl Adam, *Die Anfänge des Primats*, dans la *Theologische Revue*, XXX, 1931, 193-200.

(2) A. Seitz, *Hugo Kochs « Cathedra Petri » bei Cyprian*, dans *Theologie und Glaube*, XXIII, 1931, 42-62.

(3) C. J. Wright, *Miracle in History and Modern Thought*. New-York, Holt. — London, Constable, 1930. In-8°, pp. IX, 483.

(4) Walter Kuenneth, *Das Wunder als apologetisch-theologisch Problem*. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1931. In-8°, pp. 23. Cf. la recension de A. Strucker dans la *Theologische Revue*, XXX, 1931, 269-271.

(5) Ant.-M. Vellico, O. F. M., *De augustiniana miraculi notione apud Alexandrum Halensem*, dans l'*Antonianum*, VI, 1931, 59-74.

(6) August Deneffe, S. J., *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr F. Diekamp und Univ.-Prof. Dr R. Stapper, Heft 18). Munster i. Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931. In-8°, pp. VIII, 166. (M. 8.80).

dant, l'auteur nous donne le résultat de ses investigations. Il faut, dit-il, distinguer une double notion de la Tradition : 1° Dans son acception principale, la Tradition désigne la prédication vivante et infaillible de la foi par l'Église qui a commencé par les apôtres *(tradition constitutive)* et qui est continuée par leurs successeurs avec la même autorité *(tradition continuative)*. 2° Dans un sens dérivé la Tradition désigne les monuments de la prédication de l'Église, par lesquels on peut connaître la doctrine de l'Église. .

L'auteur arrive à ce résultat après une analyse patiente des textes, scripturaires et patristiques, après une confrontation laborieuse des diverses définitions données par les auteurs. Le P. Deneffe se rend bien compte que chez nombre de théologiens modernes, le mot a un sens assez vague qui s'écarte bien souvent du sens principal ; trois raisons expliquent ce manque de clarté : 1. On s'est habitué à désigner la tradition comme la règle de foi éloignée en l'opposant à l'enseignement de l'Église qui est la règle prochaine. 2. Plusieurs théologiens juxtaposent la tradition et l'autorité de l'Église, des Conciles, du Pape etc. 3. Souvent la tradition désigne les vérités de foi non contenues dans l'Écriture (p. 117).

La notion de la Tradition telle que la présente le P. Deneffe est claire et précise ; elle est en outre basée sur une sérieuse étude historique. Si nous sommes d'accord avec l'auteur sur la notion de Tradition, cela ne nous empêche pas de désirer sur certains points, une étude plus complète, en particulier dans la partie historique. Telle qu'elle est traitée par l'auteur, nous n'y trouvons souvent qu'un florilège de textes juxtaposés dont on désirerait avoir tout le contexte ; il n'y a guère que la partie relative au Concile de Trente qui présente une certaine ampleur. Bien des textes pourraient encore être ajoutés à ceux que donne l'auteur. Ainsi il ne dit pas un mot de Léonce de Byzance qui cependant a de belles pages sur la Tradition, comme celle-ci : « Siigitur... tandem mutari volueritis, veritatem magis quam personas honorantes, hoc melius, et Deo gratias agemus : sin minus vos quidem deflebimus fletu et lamentis dignos; nos vero faciemus, ut ipsi ex Deo pendeamus, et in beata spe nixi, numquam desistemus ab ea quam Patres nostri habuerunt, et hanc amantissime per successores interjectos nobis transmiserunt et tradiderunt (διᾶ τῶν ἐν μέσῳ παρέπεμψαν καὶ μεταπαρέδοσαν) : hoc solum lucri a nobis reportantes, ut depositum eorum sine offensione custodiamus, quod Ecclesia sancta sine immutatione et accessione custodire perseverat, et perseverabit usque ad magnum et illustrem adventum magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, cui gloria et imperium in saecula » *(Contra Nestorium et Eutycheten*, lib. III, n. 43, Migne, P. G. 1384 A). Ce passage, me semble-t-il, donne une belle description de la Tradition, considérée comme enseignement de l'Église ; et on en trouverait d'autres tout aussi convaincantes. Même

après l'ouvrage du P. Deneffe, il y aurait donc beaucoup à faire pour définir complètement l'argument de Tradition dans l'Antiquité.

La partie systématique est claire et méthodique ; tous les concepts sont soigneusement analysés, les relations entre l'Écriture et la Tradition nettement déterminées. Je ne sais pas pourquoi l'auteur à la fin de l'ouvrage donne un sommaire latin de la partie systématique. Veut-il faciliter la besogne aux auteurs de manuels, afin qu'ils n'aient qu'à lire et à transcrire ? Peut-être ; mais disons-le tout de suite, si ces auteurs se bornaient à cela, ce serait dommage : car la belle étude du P. Deneffe mérite d'être lue et étudiée en entier (1).

P. ETIENNE SIMONIS, O. F. M.

(1) Ce bulletin était déjà sous presse quand nous avons connu le livre de Jos. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips.* Würzburg, K. Triltsch, 1931. In-8°, pp. XXI, 316 (M. 10). Nous en reparlerons.

BULLETIN FRANCISCAIN

En mars-avril 1930, *parut le dernier bulletin que notre dévoué collaborateur, le R. P. Amédée Teetaert, consacrait aux pays de langue néerlandaise, anglaise et allemande. Absorbé par la tâche que lui ont confiée ses Supérieurs et chargé des* Collectanea Franciscana, *nouvelle revue que publie le Collège St-Laurent de Brindes, d'Assise, il nous promet de ne pas oublier les* Etudes Franciscaines. *Nous tenons à lui exprimer toute notre reconnaissance pour le concours si précieux qu'il nous a accordé sans compter et nous voulons espérer qu'un jour prochain il donnera de nouveau à nos lecteurs l'avantage de lire l'un de ses bulletins si nourris de faits et d'idées.*

Un confrère du R. P. Amédée, le R. P. Hildebrand, archiviste de la Province des Capucins belges, historien dont nos lecteurs connaissent déjà la perspicacité et la rigoureuse méthode, veut bien se charger d'un bulletin limité à l'histoire franciscaine de la Belgique et de la Hollande. Nous sommes heureux de publier aujourd'hui le premier de ces bulletins, qui relève les publications faites en 1930 *et* 1931.

La Rédaction.

Histoire franciscaine de la Belgique et de la Hollande.

I. Généralités.

1. *Codicographie.* — Pour se documenter complètement sur toutes les sources de l'histoire du passé, nos contemporains s'occupent de préférence d'inventaires et de catalogues d'anciennes bibliothèques, de manuscrits et d'archives. Dans cet ordre d'idées, nous avons à signaler rapidement un catalogue des *Manuscrits de droit médiéval de l'ancienne Abbaye des Dunes* à Bruges, publié par A. de Poorter et J. Brys (1). Cet important relevé mentionne les *Instructiones circa Divinum Officium* de Gautier de Bruges, une *Summa Monaldi* et plusieurs documents franciscains de moindre importance.

2. Le P. Anastase Van den Wyngaert s'occupe d'un nouveau Ms.

(1) *Revue d'Hist. Eccl.*, t. XXVI, 1930, pp. 609-657.

de Célano, conservé chez les Bénédictins du Mont-César à Louvain (1) ; et le P. H. Lippens, avec tout le soin et la minutie qui distinguent ses publications, nous décrit un Ms. de la bibliothèque de l'Évêché de Bruges, ainsi que différents codices du couvent franciscain de Reckheim (Limb. Belge). (2)

3. *Dévotion au S. Cœur.* — Le R. P. Norbert Broeckaert, dans un important article d'une de nos revues pieuses (3), recherche les origines du culte du S. Cœur de Jésus, chez les Frères Mineurs belges. Et pour la période qui précède Ste Marguerite Marie, il peut nous citer déjà des textes suggestifs d'André de Soto, François Vervoort, Henri Herp, Arnould d'Overyssche, François Cauwe, Herman de Zutphen et Gilles Zuallart. Il finit son exposé par une note sur la congrégation des Pénitentes-Récollectines de Limbourg, qui comptait jadis tant de couvents en Belgique. La Sr Françoise-Claire de St-Liévin, morte prématurément (à l'âge de 23 ans) en 1652, fut la fondatrice d'une confrérie du Sacré-Cœur de Jésus, approuvée par le célèbre P. Marchant. On voit par là que la grande dévotion de nos jours et les visions et révélations de la Sainte de Paray-le-Monial ne sont que le couronnement naturel d'une évolution, qui s'est poursuivie lentement au sein de l'Église.

4. *Le centenaire de S. Antoine de Padoue,* comme il fallait s'y attendre, provoque de nombreuses publications sur le grand Thaumaturge. Sa popularité va toujours grandissant dans le monde entier. Nous n'avons pas à nous attarder ici aux études biographiques ou autres, qui ont vu le jour ces derniers mois ; nous signalons seulement quelques travaux sur l'histoire de son culte dans nos régions.

Voici d'abord la brochure illustrée d'un prêtre anonyme du diocèse de Gand, sur *S. Antoine, sa Vie et Histoire de son culte au Pays de Waes* (4). De fait, l'auteur vise ici l'ancien couvent des Récollets, fondé à St-Nicolas en 1688 et l'action des religieux dans les villages environnants. Après la Révolution, le couvent fut changé en petit séminaire diocésain et le culte du grand thaumaturge y reste florissant jusqu'à nos jours.

5. Une revue pieuse de nos religieux belges publie une série d'articles sur le culte du Saint chez les anciens Capucins flamands (5). On y

(1) *De novo codice Vitae I S. Francisci auctore Fr. Thoma Celanensi Lovanii in Abbatia Montis Caesaris, O. S. B., servato,* dans l'*Arch. Franc. Hist.*, t. XXIII, 1930, pp. 183-186.

(2) *Descriptio codicum Belgo-Franciscalium diversis in locis asservatorum.* Ibid., pp. 383-389 et t. XXIV, 1931, pp. 370-378.

(3) *De godsvrucht tot het H. Hart in de Franciscaansche Orde der Nederlanden vóór* 1700, dans *Bode van S. Franciscus*, t. LIV, 1930-1931, pp. 29-35.

(4) *De H. Antonius van Padua. Zijn Leven. Geschiedenis van zijn Eeredienst in Waasland. St-Nicolas* [1931].

(5) P. Hildebrand. *Losse Aanteekeningen over de Sint-Antoniusvereering bij de oude Vlaamsche Kapucijnen*, dans *Francisc. Stand.*, Jubelnummer 1931, pp. 38-39 ; t. XXXIII, 1931-32, pp. 46-48 et 68-69.

donne des détails sur ce qui se pratiquait aux couvents d'Ostende, Bruxelles, Anvers, Bruges et Hazebrouck. Un détail à retenir, c'est qu'en diverses localités (Anvers et Louvain p. e.) le mercredi était officiellement le jour de S. Antoine, au lieu du mardi, comme de nos jours.

6. Un article analogue s'occupe du *Culte de S. Antoine de Padoue chez les anciens capucins de Tournai* (1). De fait, cette étude donne plus que le titre ne promet. On y trouve par exemple la liste des syndics connus (pères et mères spirit.) de cet important couvent.

7. Le R. P. MAXIMILIEN, qui s'est spécialisé dans la littérature néerlandaise, publie une importante étude sur les *Ordres de S. François dans les Œuvres de Vondel* († 1679), le plus grand poète néerlandais (2). Il y trouve mentionné le diplomate P. Neyen, ainsi que plusieurs missionnaires, qui travaillaient alors à Amsterdam et ailleurs, notamment les PP. Motman, van Duysel, Lodewijck et de Wit. Dans la dernière partie de son travail, le R. P. Maximilien donne une étude approfondie d'un morceau lyrique célèbre, le chœur chanté par les clarisses d'Amsterdam, dans la tragédie *Gijsbrecht van Aemstel*. Cette composition date de quatre ans avant la conversion du grand poète au Catholicisme.

8. Les *Sceaux des Corporations et Communautés religieuses d'Audenarde* ont fait l'objet d'une communication de M. J. DE BEER au *XXVIIIe Congrès de la Fédération Archéologique et Historique de Belgique* (3), tenu à l'exposition universelle d'Anvers en 1930. On y décrit les sceaux des Frères Mineurs et des Capucins de la ville, ainsi que des Clarisses du couvent voisin de Beaulieu à Peteghem.

9. Une importante *Chronique de la Ville d'Anvers*, rédigée par un certain VAN DER STRAELEN, est en voie de publication. Les deux premiers volumes, publiés en 1929, se rapportent aux années 1770-1788. Le t. III, publié en 1930 par J. RYLANT (4), s'occupe des seules années 1789 et 1790. Il donne de nombreux détails sur les différents couvents franciscains de la ville et des solennités et services religieux qu'on y célébrait (pp. 38, 72, 180, 193, 291). On y parle à trois

(1) Par le P. HILDEBRAND, dans l'*Etendard Francisc.*, numéro jub. 1931, pp. 26-31.— Je saisis cette occasion pour corriger une fâcheuse faute d'impression à la p. 29. On y dit que la tombe de la Mère Hudsebaut, ornée des blasons de la famille, « demeura ouverte » pendant trois semaines. N'ayant pas eu le loisir de corriger moi-même les épreuves, par distraction on a dénaturé ma pensée; il faut comprendre, que la bière ou le catafalque resta *exposé à l'église* pendant tout ce temps.

(2) *Vondel en de Orden van Franciscus*, dans *Franc. Leven*, t. XII, 1929, pp. 9-15, 25-32, 49-58, 73-81, 177-202, 253-260 ; t. XIII, 1930, pp. 2-7 et 87-88.

(3) Anvers 1931, pp. 395-413. Illustré.

(4) *De Kronijk van Antwerpen* door JAN FRANS VAN DER STRAELEN, t. III, Anvers, 1930.

reprises du célèbre prédicateur Joseph Tourbe, bogard, qui en 1788 avait dû s'exiler au couvent de Zepperen-lez-St-Trond ; le 6 février 1789 il retourne à Anvers (p. 18) ; mais trois semaines plus tard, il doit quitter de nouveau, sur l'ordre du gouvernement ; toute prédication et tout ministère du confessionnal lui sont interdits. Il se fixe alors au couvent de Diest (p. 20). Le 27 février de l'année suivante, l'intrépide orateur franciscain se fait entendre de nouveau dans la même ville d'Anvers (p. 197).

Le 14 décembre 1789, les patriotes confisquent le blé et la farine qu'ils trouvent à la citadelle de la ville et déposent les sacs chez les Frères Mineurs et les Capucins (p. 159).

L'auteur donne encore des détails sur l'arrestation et l'exil du visiteur général des Capucins, Guillaume de Duysbourg (p. 25). Cela ne regarde pas directement l'histoire de la ville d'Anvers, mais tout le pays s'intéresse à ces événements ; ce n'est là d'ailleurs qu'un épisode de l'opposition de notre Ordre aux réformes de Joseph II et au séminaire général de Louvain, dont les tendances antiromaines étaient trop claires.

La chronique consacre encore une notice au célèbre « musée biblique » des Franciscains d'Anvers (pp. 276-277). Il donne l'épitaphe du P. van Hove, mort en 1790 et il note, pour finir, que les études et travaux scripturistiques seront continués par le P. van Wesel.

On regrettera que cet important volume ne donne pas de table onomastique complète, au lieu des quelques indications qu'on y trouve maintenant.

Nous passons aux publications consacrées spécialement à telle ou telle branche des Ordres franciscains.

II. Conventuels, Observants et Récollets.

Nous rangeons sous cette rubrique tous les couvents du premier Ordre, qui n'appartiennent pas à la réforme des Capucins. Et nous commençons par l'histoire des :

10. *Provinces et Couvents.* — Nos lecteurs, qui s'intéressent à l'histoire franciscaine de nos régions, seront heureux de lire, comme orientation générale, le substantiel article du R. P. J. Goyens sur *les Franciscains belges et leurs archives* (1). Toutes les différentes provinces, érigées jadis sur territoire belge, y figurent en bonne place. Pour l'ancienne province de la Germanie inférieure, qui englobait une grande partie de la Belgique et presque toute la Hollande, il faudra nécessairement compléter cette documentation par la magistrale étude que viennent de consacrer les RR. PP. Béda Verbeek et

(1) Dans la *Revue d'Hist. Franc.*, t. VII, 1930, pp. 105-117. Cet article fut publié d'abord dans la revue *Archives, Bibliothèques et Musées de Belgique*, t. VI, 1929, pp. 81-93.

FIDENCE VAN DEN BORNE aux *Sources littéraires pour l'histoire de la Province de la Germanie Inférieure* (1).

11. Nos lecteurs se rappellent sans doute, qu'en 1927 un magnifique volume d'études historiques fut publié par les Frères Mineurs hollandais, sous le titre de *Collectanea Franciscana Neerlandica.* Les bulletins d'histoire franciscaine en ont alors cité, avec les plus vifs éloges, les différentes sections ou études spéciales.

En 1931 un volume tout aussi important vient d'être lancé, comme t. II de la même série.

Les deux volumes publiés jusqu'ici sont, si vous voulez, des écrits occasionnels, pour commémorer, le premier, le septième centenaire de la mort de S. François (1226) et le second, la première venue des Franciscains en Hollande (1228) et l'érection d'une province autonome (1529). Mais tout fait prévoir, et la préface nous le fait espérer, que d'autres volumes suivront régulièrement. Il y a là de quoi réjouir les franciscanisants, d'autant plus que ces études sont des modèles du genre.

12. Le présent t. II débute donc par l'étude approfondie, que nous venons de citer, sur les sources littéraires pour l'étude du développement et des vicissitudes de la Germanie inférieure. Suit un exposé de la *Venue des Frères Mineurs au duché de Brabant et la fondation du couvent de Bois-le-Duc* (1228), par le R. P. BÉDA VERBEEK (2).

Les frères, venus de bonne heure en Belgique, arrivaient de deux directions différentes : de la France et de l'Allemagne. Dès le commencement ils se sont partagé le terrain d'après les langues, sans tenir compte des limites politiques. Il y a toutefois une exception pour la Flandre flamingante, qui, nonobstant sa langue germanique, fut absordée dès le début par la province de France. La chose s'explique surtout, d'après l'auteur, par des tendances politiques très prononcées. Peut-être aurait-il pu appuyer un peu plus sur le caractère bilingue de la culture du clergé, des intellectuels et de toute la vie économique de la Flandre à cette époque. Cette situation explique comment les Frères, qui ne connaissaient que le français, ont pu facilement se faire comprendre dans cette région de langue germanique ; et que d'un autre côté des religieux bien flamands d'origine, ont pu arriver aux plus hautes charges dans cette même province de France.

Des indices sérieux permettent de supposer que les couvents flamands de St-Trond et de Tirlemont, situés à peu de distance de la frontière linguistique, doivent leur première fondation aux Frères français ; mais de bonne heure en tout cas ils passèrent à la province de Cologne.

(1) *Litteraire Bronnen voor de Geschiedenis der Provincie Germania Inferior,* dans les *Collectanea Franciscana Neerlandica,* t. II, 1931, pp. 1-60.

(2) *De Komst der Minderbroeders in het Hertogdom Brabant en hun Vestiging te 's-Hertogenbosch* (1228). Ibid., pp. 61-131.

Dans nos régions, comme dans les autres pays d'ailleurs, les Franciscains se fixaient de préférence dans les centres très peuplés, surtout dans les villes épiscopales. Et dès leur arrivée, ils avaient l'habitude d'aller occuper aussi vite que possible toutes les villes importantes, ne laissant dans chaque maison que trois ou quatre Frères. Quelques-unes de ces résidences improvisées se composaient même uniquement de frères lais ; d'autres de frères lais, sous la direction d'un seul père.

Toutes les villes les plus importantes du duché de Brabant furent occupées de la sorte en la même année 1228. Ce duché était alors la région la plus prospère et la plus peuplée de tout le territoire de la future province de Germanie Inférieure ; et Bois-le-Duc, dont l'auteur s'occupe de préférence (parce que politiquement cette ville se trouve maintenant en Hollande) était déjà à cette époque un centre assez important, pour attirer puissamment nos premiers religieux.

13. Les couvents, établis dans nos régions au cours du moyen âge, ont fini par passer presque tous à l'observance. Il n'est donc pas étonnant qu'un chapitre spécial de la *Collectanea* soit consacré à *L'Observance et les origines de la Province de la Germanie Inférieure* (1). L'auteur, le R. P. F. VAN DEN BORNE, parle successivement des origines de l'Observance en France et en Italie, pour finir par la province de Cologne; il expose les origines de la nouvelle province de la Germanie Inférieure, érigée en 1529, jusqu'à la fin des luttes et difficultés qui ont suivi (1535). En appendice, il nous donne d'importants textes inédits (pp. 194-236).

14. Un article plus spécial s'occupe des *confréries* fondées *chez les franciscains d'Utrecht au moyen âge* (2); il est de la main du P. DONAT VAN ADRICHEM, le même qui dans une autre revue (3) s'occupe encore d'une question connexe. Il a trouvé en effet que le magistrat d'Utrecht écrivit en 1479 au provincial de Cologne, en faveur d'un certain fr. Jacques van der Hern, pour obtenir son envoi à l'université de Paris ; mais le résultat de cette démarche ne nous est pas connu.

15. A cause de l'importance donnée actuellement à l'histoire des missions, les éditeurs de la *Collectanea* ont consacré deux chapitres à ce sujet. Dans le premier, le R. P. STOKMAN s'occupe des *missions franciscaines aux îles Moluques, Célèbes et Sangi aux XVI*e *et XVII*e *s.* (4). Il s'agit ici de religieux espagnols et portugais ; la domination hollandaise mit fin à leur apostolat en 1666.

16. Le R. P. MEERSMAN fait l'historique de l'apostolat des Francis-

(1) *De Observantie-Beweging en het Ontstaan der Provincie Germania Inferior* (1529). Ibid., pp. 133-236.

(2) *De Broederschappen bij de Middeleeuwsche Minderbroeders te Utrecht.* Ibid., pp. 321-343.

(3) *Petitio Magistratus Ultrajectensis ut Frater Minor mittatur Parisios ad Universitatem*, dans *l'Arch. Franc. Hist.*, t. XXIII, 1930, pp. 426-428.

(4) *De Missies der Minderbroeders op de Molukken, Celebes en Sangihe in de XVI*e *en XVII*e *eeuw*, dans la *Collectanea*, t. II, pp. 499-556.

cains de *la Province de la Germanie Inférieure à Curaçao* (1). La mission fut acceptée en 1776, mais en 1820, lors de la mort du dernier religieux, il n'y eut personne pour le remplacer.

17. En dehors de ces recherches publiées dans la *Collectanea*, d'autres auteurs nous ont fourni des études et éditions de textes importantes. Ainsi le R. P. GOYENS, archiviste des Frères Mineurs de Belgique, publie le *Nécrologe du couvent de Courtrai* (2). D'après le titre tel que l'éditeur le donne, cette liste ne se rapporterait qu'à l'époque où la maison relevait de la province de St-André, 1558-1629 ; mais de fait, on y trouve deux listes de défunts, dont l'une va de 1587 à 1790 ; on y lit même une petite chronique du couvent pour la période de 1458 à 1630.

18. Le R. P. Lippens, résidant depuis quelques mois à Quaracchi, publie des notes et documents sur *la fondation du Couvent des Observants à Liége* (1487). (3)

19. Dans la *France Franciscaine* (4), le même auteur s'occupe des Frères Mineurs à Gand, depuis les origines jusqu'au XVIe s. Après avoir exposé l'histoire du couvent, il y refait l'édition d'un vieil obituaire, publié jadis sommairement par Friedländer. Ce texte nous conduit jusqu'à l'année 1577. L'éditeur a bien soigné son travail ; il nous donne une bonne introduction et une précieuse table onomastique.

20. D'une étude du R. P. DALMATIUS VAN HEEL sur *les Frères Mineurs à la Haye*, (5) il résulte que les premiers frères y étaient déjà établis en 1514. Toutefois, ils n'y avaient pas de couvent proprement dit, mais une résidence relevant du couvent de Dordrecht.

21. Une *ancienne chronique de Tirlemont*, d'après un ms. conservé à la bibliothèque des Frères Mineurs de Louvain, vient d'être publiée sans nom d'éditeur (6). On y trouve la relation d'un sacrilège, dont un soldat hollandais se rendit coupable en 1635, dans l'église des Récollets de Tirlemont (p. 266). De son sabre il transperça l'image du Sauveur ; mais un français, témoin indigné du fait, le tua sur le coup.

22. La *Chronique archéologique du Pays de Liége* (7) donne des détails, historiques et artistiques, sur une excursion archéologique, faite en 1931, à *l'Eglise Saint-Antoine et la Cour des Mineurs* à Liége. Ce sanctuaire sert actuellement d'église paroissiale.

(1) *De Minderbroeders der Germania Inferior op Curaçao*, Ibid., pp. 585-600.

(2) *Liber Defunctorum Conventus Cortracensis, dum esset de Provincia Sti Andreae*, dans la *France Franciscaine*, t. XIII, 1930, pp. 79-96.

(3) Dans l'*Archiv. Franc. Histor.*, t. XXIV, 1931, pp. 171-184.

(4) T. XIII, 1930, pp. 45-78 et 219-258 : *Les Frères Mineurs à Gand du XIIIe au XVIe siècle.*

(5) *De Minderbroeders reeds in 1514 te 's-Gravenhage*, dans *Franc. Leven*, t. XIV, 1931, pp. 265-268.

(6) *Tiensche Kronieken*, dans *Bijdr. tot de Gesch.*, t. XXII, 1931, pp. 255-281.

(7) Année XXII, 1931, pp. 65-70.

23. Dans la publication hollandaise des *Monuments d'Histoire et d'Art*, les auteurs anonymes parlent ex professo des couvents de Maestricht, notamment des Capucins (1) et surtout des Frères Mineurs (2). Ces derniers y occupèrent successivement trois emplacements différents ; les bâtiments sont décrits en détail et une illustration judicieuse agrémente l'exposé.

24. Le Dr J. WITHOF nous donne une importante contribution à l'histoire du couvent de Malines ; il nous décrit les nombreuses difficultés qui ont accompagné le transfert de cette maison aux Pères de l'Observance, vers le milieu du XVe s. (3). Nous en avons déjà donné une recension détaillée (4).

25. *Biographies.* — Dans une importante section de la *Collectanea Franciscana Neerlandica*, le. P. G. HESSE examine *l'Ancienne Historiographie des Martyrs de Gorcum* (5). Il parcourt successivement les sources et travaux publiés jusqu'en 1642, pour finir par le relevé des documents réunis en vue du procès de canonisation.

26. Les Martyrs d'Alcmaar, mis à mort la même année que leurs confrères de Gorcum, n'ont pas encore reçu les honneurs des autels. Toutefois leur procès informatif est déjà terminé depuis 1928. Le R. P. Lampen, qui s'occupe de leur histoire depuis de longues années, vient de publier une nouvelle note (6), qui complète ou même rectifie ses publications antérieures.

27. Un franciscain trop peu connu, Nicolas Herborn, mort en 1535, fait l'objet d'un travail du R. P. OD. VAN DER VAT (7). Nicolas lutta activement contre la Réforme naissante ; il fut encore un des premiers promoteurs du mouvement missionnaire chez les Franciscains modernes.

28. Son confrère du XVIIe s., Barthélemy d'Astroy, se fit connaître surtout comme polémiste et apologiste. Un de ses écrits, l'*Armentarium*, a été étudié, au point de vue de la méthode par le P. PONTIEN POLMAN (8). Une notice est également consacrée à cet écrivain fécond par le P. GOYENS, dans un des derniers fascicules du *Dictionnaire d'Hist. et de Géographie Ecclésiastiques* (9).

(1) *De Monumenten van Geschiedenis en Kunst in de Prov. Limburg*, Eerste Stuk, *Maastricht*. Tweede Aflev., La Haye, 1930, pp. 158-159.

(2) Ibid., pp. 190-208.

(3) *De Hervorming der Minderbroeders te Mechelen*, 1447-1450. Malines, 1930.

(4) Voir fasc. de janv.-février, pp. 116-118.

(5) *De oudere Historiographie der HH. Martelaren van Gorcum*, loc. cit., t. II, pp. 447-498.

(6) *De Martyribus Alcmariensibus*, dans l'*Archiv. Fr. Hist.*, t. XXIII, 1930, pp. 429-431.

(7) *P. Nicolaus Herborn en de buitenlandsche Missies*, dans *Coll. Franc. Neerl.*, t. II, pp. 395-425.

(8) *Het Armentarium van d'Astroy en het Genre der polemische Handleidingen uit de XVIIe eeuw*, ibid., pp. 557-583.

(9) T. V., col. 1255.

29. Pour le même Dictionnaire, l'infatigable P. Goyens a fait les notices sur les franciscains François d'Astudillo † 1592 (1) et Jean de Ayora ou plutôt van der Auwera (2), missionnaire au Mexique, au premier quart du XVI[e] s. Par contre, la notice sur le prédicateur théologien Nicolas Oranus, au *Dictionnaire de Théologie Catholique* (3), est due à la plume du P. A. TEETAERT.

30. La *Biographie Nationale,* commencée par l'Académie de Belgique en 1866, vient de s'enrichir du premier fasc. du t. XXV (Bruxelles, 1930-1931). Le R. P. GOYENS y publie une notice sur l'apologiste *Thomas de Hérenthals,* mort en 1530 (col. 34-36) ; et M. ARN. GOFFIN s'occupe du R. P. *Timmers,* prédicateur, hagiographe et auteur ascétique, mort en 1887 (col. 285-286) ; mais M. Goffin fera bien de se rappeler à l'avenir, qu'« entrer dans les ordres mineurs » n'est pas tout à fait la même chose que se faire Frère Mineur !

31. Dans un autre ordre d'idées, le P. GOYENS nous signale au XIII[e] s. la présence de quatre membres de la noble famille de Corswarem dans les rangs franciscains (4). Et le P. DONAT VAN ADRICHEM raconte comment en 1662 un certain fr. Joseph de Halle s'occupait de restaurer la tour de l'église de Ruremonde. En guise de récompense, le magistrat lui octroya en 1663 un subside pécuniaire, ainsi qu'un nouveau bonnet, tel que les Franciscains en portaient alors dans la région (5).

32. Le R. P. PALMATIUS VAN HEEL vient de se signaler par des études approfondies sur différents religieux des XVI[e] et XVII[e] s. Déjà en 1929, il nous avait donné une solide étude sur Nicolas Wiggers (Vigerius, † 1628), Frère Mineur né à Harlem, qui a travaillé surtout en Allemagne (6). Il édite maintenant une ancienne vie d'Adam Sasbout († 1553) (7), écrivain très fécond. La biographie, telle qu'elle est donnée ici, est l'œuvre de Sasbout Vosmeer, neveu du grand franciscain et lui-même vicaire apostolique de Hollande († 1614).

33. De même, le P. PALMATIUS nous donne encore une solide étude sur la vie, les écrits et la correspondance de Henri de Vroom, plus connu sous le nom latinisé de Sedulius († 1621). (8) Ce religieux,

(1) T. IV, col. 1261.

(2) T. V, col. 1313-1314.

(3) T. XI. col. 625.

(4) *Quatre Franciscains de la noble Maison de Corswarem au XIII[e] siècle d'après les archives liégeoises,* dans l'*Archiv. Franc. Hist.,* t. XXIII, 1930, pp. 421-423.

(5) *Frater Minor Architectus Pileo honoratur* 1663. Ibid., t. XXIV, 1931, p. 134.

(6) *Nicolaus Wiggers Cousebant als seculier Priester* 1555-1603 *en als Minderbroeder* 1603-1628. Harlem, 1929. In-8 de 101 pp. avec portrait.

(7) *Vita inedita Adami Sasbout, O. F. M.,* dans l'*Archiv. Franc. Hist.,* t. XXIV, 1931, pp. 195-214.

(8) *De Minderbroeder Pater Henricus de Vroom.* La Haye, 1931. In-8, 138 pp. avec portrait. — Pour une question spéciale, voir l'article du même auteur : *Pater Henricus Sedulius, O. F. M. en de Eenhoornen van Sint Marie,* dans *Archief... van... Utrecht,* t. LV, 1931, pp. 307-318.

trop oublié de nos jours, était de son temps un personnage très en vue et un écrivain de talent. Il était professeur à Louvain, quand la peste, qui ravageait la cité en 1578, le fit passer au Tyrol. Il y devint le premier provincial des religieux de langue allemande. En 1584 il retourna en Belgique et devint gardien à Anvers ; il y reçut les premiers capucins belges en quête d'une résidence. Plus tard il s'occupa des conflits entre le clergé régulier et séculier en Hollande. Il fut encore provincial en 1606-1609 et 1616-1619 et même définiteur général de la famille ultramontaine en 1618. Partout il se signala comme grand promoteur de l'observance régulière et comme supérieur prudent et charitable. Nonobstant les soucis de l'apostolat et des prélatures, il trouva le temps d'imprimer une dizaine d'écrits, tant historiques que polémiques. Le P. Palmatius donne l'analyse détaillée de ces différentes publications.

34. Le P. PALMATIUS VAN HEEL nous donne encore le texte *d'une Exhortation spirituelle du P. Barthélemy de Middelbourg* (1). C'est une lettre inédite du célèbre franciscain, envoyée en 1552 à une clarisse d'Amsterdam du nom de « Weynken ». Le texte se conserve à la Biblioth. Royale de Bruxelles.

35. Un jeune franciscanisant belge, le R. P. MATHIEU VERJANS, vient de publier quelques études importantes. Ainsi, dans un article sur le chartreux *Jacques de Gruitrode* (2), il note avec raison les emprunts faits par cet auteur à Ubertin de Casale (p. 464).

36. Le même P. VERJANS donne encore des détails intéressants sur un exercice du *Chemin de la Croix*, tel qu'il se trouve indiqué dans un opuscule rarissime, publié en 1520 par le P. Martin de Gouda (3). Ce texte est très important pour l'évolution du culte de la Passion dans nos pays.

37. C'est encore l'infatigable P. VERJANS qui semble avoir tranché un problème qui intrigue de longue date les biographes d'Anna Bijns. Dans ses poésies, cette femme richement douée, donne de nombreux acrostiches avec le nom *Bonaventura*, réuni ou non avec *Anna*, son propre nom de baptême. On a déjà voulu y retrouver la mention de l'un ou l'autre franciscain de ses amis, mais vers ce temps dans la première moitié du XVI[e] siècle, on ne trouvait aucun religieux de ce nom. Le P. Verjans vient de découvrir un P. Bonaventure Vorsel, qui de fait résidait alors à Anvers, où il a évidemment connu la grande championne de la cause catholique, dans sa lutte contre les novateurs (4).

(1) *Een geestelijke Vermaning van Pater Bartholomeus van Middelburg, O. F. M.*, dans *Ons Geest. Erf*, t. V. 1931, pp. 471-485.

(2) *Jacobus van Gruitrode*, dans *Ons Geest. Erf*, t. V. 1931, pp. 435-470.

(3) *De Heilige Kruisgang van P. Martinus van Gouda O. F. M.*, ibid., pp. 499-502.

(4) *Anna Bijns en Bonaventura*, Ibid., pp. 498-499.

38. Nous n'avons pas à nous occuper ici de publications néerlandaises sur Scot et Olivi (1), quelque remarquables qu'elles soient. Parlons plutôt de Guibert ou Gilbert de Tournai † 1284, franciscain à peine connu il y a quelques années, mais que les études d'Ephrem Longpré, L. Baudry et A. De Poorter ont tiré de l'oubli. Ce dernier, bibliothécaire de la ville de Bruges, vient de publier une *Lettre de Guibert de Tournai O. F. M. à Isabelle, fille du roi de France* (2).

39. Et le franciscain Aubert Stroick a cru pouvoir attribuer au même fils de S. François, un écrit nouveau, notamment la *Collectio de Scandalis Ecclesiae*, rédigée à l'occasion du deuxième concile de Lyon (1274) (3).

Grégoire X avait demandé à plusieurs prélats et théologiens de lui signaler, six mois avant le concile, les scandales et abus existant parmi le clergé et les fidèles, ainsi que les remèdes qu'on pourrait essayer. L'un de ces rapports anonymes vient d'être examiné par le P. Stroick, qui, par voie de comparaison et d'élimination, finit par l'attribuer à Gilbert de Tournai ; et ce que l'on sait de la vie et du caractère de cet auteur corrobore cette thèse. Le savant auteur examine encore les sources de la compilation, fort peu originale d'ailleurs, mais importante pour l'histoire des mœurs et de la culture de l'époque, quoiqu'il faille toujours se rappeler prudemment le but spécial de l'écrit.

40. Un contemporain de Gilbert de Tournai, tiré comme lui d'un oubli séculaire, fut étudié surtout par le R. P. Callebaut. Nous voulons parler du B. Gautier de Bruges, ou plutôt de Zande, provincial des Frères Mineurs de France (1272-1279) et puis évêque de Poitiers (1279-1306). Quelques-unes de ses œuvres furent publiées par l'abbé De Poorter (4) et le P. E. Longpré (5). Mais jusqu'ici on n'avait pas retrouvé son écrit le plus important, son commentaire sur le Livre des Sentences. Dans un article intéressant, sur *le Commentaire de Gautier de Bruges sur le quatrième livre des Sentences* (6), M. A. Pelzer nous apprend que ce texte est conservé dans deux manuscrits de la bibliothèque vaticane (Borghese 350 et Chigi B. VI, 94), ainsi que dans le N° 67 de la bibliothèque capitulaire de Valence (Espagne).

41. Signalons encore une note anonyme sur *les Traductions françaises des Annales du Hainaut de Jacque de Guise*. Outre une édition imprimée en 3 vol. (1531-1532), on connaît 19 Mss. avec texte français (7).

(1) Voir *Collectanea Neerl. Franc.*, t. II, pp. 291-305 et 307-320.

(2) *Revue d'Ascét. et de Myst.*, t. XII, 1931, pp. 116-127.

(3) *Verfasser und Quellen der Collectio de Scandalis Ecclesiae* (*Reformschrift des Fr. Gilbert von Tournay, O. F. M., zum II. Konzil von Lyon*, 1274, dans l'*Archiv. Franc. Hist.*, t. XXIII, 1930, pp. 3-41, 273-299 et 433-466.

(4) *Instructiones circa Divinum Officium*. Bruges, 1911.

(5) *Quaestiones disputatae (Les Philosophes Belges*, t. X). Louvain, 1928.

(6) *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, t. II, 1930, pp. 327-334.

(7) *Revue d'Hist. Franc.*, t. VII, 1930, pp. 424-426.

42. Si nous pénétrons maintenant dans le sanctuaire de la vie spirituelle et de l'oraison, il nous faut noter d'abord une courte communication du R. P. Goyens sur *la législation franciscaine quant à la méditation* (1). D'après certains auteurs, les Frères Mineurs auraient attendu jusqu'au XVIIe s. avant de prescrire la méditation méthodique quotidienne. Mais le docte archiviste prouve, textes à l'appui, qu'en Belgique et un peu partout dans l'Ordre, on avait introduit l'obligation, au moins depuis le milieu du XVe s., de faire une, deux ou même trois méditations par jour, de durée variable.

43. Le même auteur, ainsi que le R. P. Stracke, S. J., s'occupe d'une représentation pieuse, qui semble d'origine franciscaine, et qu'on nomme « la main spirituelle » ou *la main des religieux* (2). La pratique d'imprimer des devises et sentences sur la représentation d'une main, se rencontre souvent depuis le temps du P. Herman Mott (1670), qui l'appelle une ancienne dévotion de l'ordre franciscain.

44. Au milieu de la sympathie qui entoure depuis quelques années l'ancienne mystique néerlandaise, une place d'honneur revient au grand franciscain Harphius ou Herp. S'il n'est peut-être pas très original dans ses différents écrits, il a au moins le mérite d'avoir fait entrer Rusbrouc l'Admirable dans la littérature catholique internationale. C'est en effet au grand mystique de Groenendael (Vauvert), qu'il emprunte ses doctrines fondamentales. Le P. Lucidius Verschueren, qui vient de rééditer l'ouvrage principal du P. Herp, « le Miroir de la Perfection », (3) avait publié déjà un essai de synthèse sur sa vie et ses œuvres (4). On connaît très peu de détails quant à son existence ; il est connu surtout par ses écrits. On sait au moins qu'il ne se fit Frère Mineur qu'en 1450, à Rome, et qu'il mourut à Malines en 1477. Parmi ses œuvres oratoires et ascético-mystiques, la palme revient certainement au « Miroir » ; on en connaît 19 Mss. complets et 6 avec texte abrégé ; il y a en outre 30 éditions imprimées (avec texte complet) dans les langues les plus diverses : Néerlandais, Allemand, Français, Italien, Espagnol, Portugais et Latin.

Les éditions françaises font l'objet d'une étude spéciale, du même P. Verschueren (5).

(1) *De Franciskaansche Wetgeving nopens de Overweging*, dans *Ons Geest. Erf*, t. V, 1931, pp. 14-19.

(2) D. A. Stracke, *Mededeelingen*. Ibid., t. IV, 1930, pp. 103-104 ; P. J. Goyens, *Nopens « de Hand der Kloosterlingen »*. Ibid., pp. 373-381.

(3) Hendrick Herp O. F. M. *Spieghel der Volcomenheit (Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf*, t. I-II). Anvers, 1931. Nous nous en occuperons dans un prochain fasc. des *Etudes*.

(4) *Leven en Werken van Hendrik Herp*, dans la *Collect. Neerl. Franc.*, t. II, pp. 345-393.

(5) *Herp-Uitgaven in Frankrijk*, dan *Ons Geest. Erf*, t. IV, 1930, pp. 183-195.

Une petite confusion commise par le docte auteur (1), doit être rectifiée ici, d'autant plus que l'auteur du présent bulletin s'y trouve directement intéressé. A propos d'un mouvement pseudo-mystique chez les premiers Capucins belges, mouvement dont l'existence fut signalée déjà en 1924 (2), l'auteur répète ce que nous avons écrit quant à l'influence possible des ouvrages de Harphius. Un ancien texte cité par nous, est attribué ici au P. Hippolyte de Bergame, qui organisait alors la nouvelle province belge. C'est bient à tort ; et le P. Hippolyte n'a jamais songé à réagir contre cette influence, puisque lui-même fut cassé dans la suite pour l'avoir favorisée. De fait, le texte visé se rencontre dans un *appendice* au texte du P. Hippolyte, appendice qui est d'un tout autre auteur. A l'endroit cité (3), nous avons écrit expressément, que « c'est un traité... dont l'origine exacte est inconnue. La manière de s'exprimer indique assez que nous avons à faire à une ordonnance de *supérieur majeur.* » Ce n'est pas ici l'endroit de revenir sur la question ; une autre fois nous indiquerons les détails complémentaires, trouvés entretemps.

45. Le R. P. PERINELLE, O. P., dans son article *Saint François de Sales, Harphius et le Père Philippi* (4) constate la vogue énorme de Herp vers 1600, alors que cent ans plus tard on l'a complètement oublié en France. Il examine le rôle joué dans ce revirement des idées par le Dominicain Philippi, l'un des correcteurs romains du grand mystique, et par S. François de Sales. Le premier veut apprendre à s'en servir sans danger, alors que *l'Introduction à la Vie dévote* enseigne à s'en passer, sans le mépriser évidemment, mais d'une façon presque absolue. Ces deux auteurs ont mené au même résultat négatif, qui fut l'oubli presque total des œuvres de Herp.

46. Un auteur de mérite plus modeste, mais beaucoup moins connu que Harphius, s'appelle *Henri de Santen.* Il habitait le même couvent de Malines, quelques années après son illustre devancier ; il mourut en 1493. Sa vie, ses écrits et doctrines, viennent d'être étudiés par le P. M. VERJANS (5).

47. M. l'abbé E. FRUTSAËRT a consacré dernièrement quelques pages au « Kerstenspieghel » ou « miroir du chrétien », espèce de catéchisme, publié par Thierry Coelde de Munster (6). Malheureusement, il n'a

(1) *Collect. Neerl. Franc.*, t. II, p. 390.

(2) P. HILDEBRAND. *Un Mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucins belges*, dans *Franciscana*, t. VII, 1924, pp. 257-263.

(3) P. 257.

(4) *Vie Spirituelle*, t. XXIX, 1931-1932, pp. 65-95.

(5) *P. Hendrik van Santen*, dans *Ons Geest. Erf*, t. IV, 1930, pp. 196-204.

(6) *De « Kerstenspieghel » van Diederik van Munster*, dans *Biekorf*, t. XXXVII, 1931, pp. 144-150 et 207-212.

pas connu le volume consacré à ce grand Franciscain par le R. P. GOYÉNS (1).

48. Signalons pour finir une note du P. M. VERJANS sur la traduction néerlandaise des *Soliloques du P. Paul Heath* (2), une étude du prof. D. FRANSES sur la *Conciliorum Collectio du P. P. Crabbe* († 1553-54) (3), une nouvelle édition française de l'*Oraison simplifiée* du P. M. Croonenborg (4), ainsi que des rééditions flamandes d'anciens écrits du P. CAUWE (5) et du B. GABRIEL-MARIE (6).

III. CAPUCINS.

49. *Provinces et Couvents.* — A l'occasion d'un congrès eucharistique célébré à Malines, l'archiviste des Capucins de Belgique a écrit quelques pages sur le culte eucharistique chez les anciens Capucins de son pays (7). Il insiste surtout sur leur zèle à célébrer partout les prières des quarante heures ; celles-ci eurent un succès éclatant et étaient généralement accompagnées de communions innombrables. Il note encore l'usage peu connu de la communion fréquente et même quotidienne chez les Capucines flamandes au XVIIe s.

50. Une ville du Brabant Septentrional qui a pris un développement énorme au cours des dernières années, est celle d'Eindhoven, où les usines Philipps employaient régulièrement de 25 à 30.000 ouvriers, avant la crise actuelle. Par suite de la grande extension prise par les nouveaux quartiers populaires, les Capucins ont été invités à y bâtir une église. A cette occasion, on a recherché les anciennes relations de cette ville avec notre Ordre et on a dressé la liste des Capucins nés à Eindhoven, avec les détails connus de leur biographie (8).

51. Nous avons signalé plus haut une communication du congrès historique d'Anvers (1930) au sujet des communautés religieuses et autres d'Audenaerde. A la section d'histoire ecclésiastique de la même assemblée, l'un des rapporteurs a parlé de la *Fondation des*

(1) *Un Héros du Vieux-Bruxelles. Le Bienheureux Thierry Coelde* (Collection *Bruxella Sacra*). Malines 1929.

(2) *De Nederlandsche vertaling der « Soliloquia » van P. Paulus Heath O. F. M.*, dans *Ons Geest. Erf*, t. IV, 1930, pp. 213-216.

(3) *Petrus Crabbe* († 1553/4) *en zijn Conciliorum Collectio*, dans la *Collect. Neerl. Franc.*, t. II, pp. 427-446.

(4) Trad. Ev. COPPENS, dans la collection *Amor*. Bruxelles-Paris, 1930.

(5) *De Pelgrimagie van het Kindeken Jesus*, adapté par le P. KERKHOVE, 3 fasc. Louvain.

(6) *De thien Marien*, dans la collection *Bloemen van Ons Geest. Erf.* Anvers, 1930.

(7) P. HILDEBRAND. *Franciskaansche Eucharistie-Vereering, II*, dans *Priesterblad*, t. XII, 1930-1931, pp. 3-9.

(8) Id. *Oud-Eindhoven en de Kapucijnen*, dans *Francisc. Leven*, XIII 1930, pp. 85-87 et XIV, p. 190.

Capucins d'Anvers par Farnèse (1). Ce sont au fond les origines des différentes provinces de son pays qu'il y expose, puisque cette maison fut la première, que l'Ordre put fonder aux Pays-Bas. A l'aide de documents nouveaux et d'une analyse approfondie des textes, l'auteur rectifie plusieurs assertions de ses devanciers.

52. Sous le titre modifié : *Comment les premiers Capucins sont venus aux Pays-Bas*, une revue de nos Pères hollandais a reproduit la même étude (2), en y ajoutant toutefois la reproduction d'un pamphlet anglais, publié déjà vers 1589.

53. Une question plus spéciale, l'organisation d'une procession de flagellants dans la même ville d'Anvers (1586), a été examinée ailleurs (3). Cette manifestation publique de la foi des masses fut organisée par de pieux italiens, sous la direction des Jésuites et des Capucins. Les contemporains n'y trouvaient rien à redire ; seuls les Ordres mendiants se crurent lésés et réclamaient, parce que, lors de cérémonies analogues, les fidèles désertaient les églises des autres religieux...

54. L'année 1930 amenait le centenaire de la naissance de Guido Gezelle, le prince des poètes flamands. Dans un article occasionnel (4), on a examiné ses relations avec notre Ordre. Ce fut surtout lors de son séjour à Bruges qu'il connut et apprécia nos religieux.

55. Dans une étude sur *Le Magistrat de Dinant et les nouveaux couvents au XVIIe siècle* (5), l'archiviste D. D. Brouwers note que la première de ces fondations fut celle des Capucins, autorisée par le prince-évêque Ferdinand de Bavière, en 1613. Le couvent fut bâti, bien que le magistrat eût fait observer qu'on trouverait difficilement un emplacement convenable.

56. *Biographies*. — Aux lecteurs de cette revue, le R. P. Hildebrand a réservé récemment quatre biographies de Capucins belges. C'était d'abord une notice sur *le P. Georges de Gheel* († 1652), martyrisé au Congo (6). Les principaux passages de cet article ont été repris par le *Bulletin de l'Union missionnaire du Clergé* (7). La biographie

(1) Id. *Stichting der Antwerpsche Kapucijnen door Farnese* (1585-1586), dans les *Annales du Congrès d'Anvers* 1930, pp. 365-377.

(2) Id. *Hoe de eerste Kapucijnen naar de Nederlanden kwamen*, dans *Franc. Leven*, t. XV, 1932, pp. 5-16.

(3) Id. *Een Geeselprocessie te Antwerpen in* 1586, dans *Ons Geest. Erf*, t. V, 1931, pp. 5-13.

Dans une recension de la *Revue d'Hist. Eccl.*, t. XXVIII, 1932, p. 242, mon ami le P. Goyens parle d'une *danse* de flagellants. Les textes ne se servent jamais de cette expression ; c'est bien d'une *procession* qu'il s'agit, mais nullement d'une *procession dansante* ...

(4) Id. *Guido Gezelle en de Kapucijntjes*, dans *Franciscaansche Standaard*, t. XXXII. 1930-1931, pp. 147-151. Illustré.

(5) Dans *Namurcum*, t. VIII, 1931, pp. 25-28.

(6) T. XLII, 1930, pp. 76-81.

(7) T. XI, 1931, pp. 39-41.

du *P. Constantin de Barbençon* (1) fut faite à l'occasion d'une nouvelle édition de ses *Secrets Sentiers de l'Amour divin*, actuellement sous presse. Un autre article s'occupait du *P. Anselme d'Esch* (2). Enfin, le dernier se rapportait au *P. Augustin de Béthune et les premières Capucines flamandes* (3). Le résumé de cette dernière étude fut placé au t. V du *Dictionnaire d'Hist. et de Géogr. Ecclés.* (4)

57. Au même volume de cet important répertoire, le R. P. Hildebrand donne une courte notice sur le P. Augustin d'Uden, missionnaire aux États-Unis, mort en 1892 (5).

58. Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* donne une courte biographie du P. François Nugent (6), irlandais, entré chez les Capucins belges et puis fondateur des provinces de l'ordre en Rhénanie et en Irlande. Il y aurait ici quelques réserves à faire ; et la bibliographie, assez étendue pourtant, omet plusieurs travaux importants. (7)

59. En Allemagne, le P. Nugent eut comme compagnon et collaborateur un certain fr. Basile d'Aire ; l'archiviste des capucins de Belgique vient de s'occuper de sa personne dans la belle revue d'Assise, *Collectanea Franciscana* (8). Le pauvre frère a été bien maltraité par les chroniqueurs de l'ordre ; ils l'ont fait naître, les uns à Acri et d'autres à Cadix ! — Il y eut vers la même époque un autre Basile d'Aire, prédicateur célèbre et confident des grands de ce monde ; peut-être même y en eut-il deux différents ? La question a été posée dans la note de la *Collectanea*, sans que l'auteur puisse parvenir à la trancher définitivement.

60. Le nouveau fasc. de la *Biographie Nationale*, déjà mentionné sous le nº 30, contient deux notices qui nous intéressent ici. Un compositeur de musique, le mystérieux Fr. *Tiburce* de Bruxelles, a été étudié brièvement par E. Closson (col. 240) ; et le célèbre François *Titelmans* de Hasselt a obtenu une notice très détaillée, due à la plume de H. De Vocht (col. 341-352).

61. Dans un compte-rendu de la *Revue d'Hist. Franc.* (9), l'un des collaborateurs parlait du P. Jean Evangéliste d'Arras, auteur de la

(1) T. XLII, 1930, pp. 586-594.
(2) T. XLIII, 1931, pp. 470-475.
(3) T. XLII, 1930, pp. 316-323.
(4) Col. 425-426.
(5) T. V, col. 489
(6) T. XI, col. 849-850. Article du R. P. A. Teetaert.
(7) Il manque p. e. : Aegid. Gelenius, *De admiranda... magnitudine Coloniae* (Cologne 1645) ; Hierotheus Confluentinus, *Provincia Rhenana*, ed. 2a (Heidelberg, 1750) ; Dominique o' connor, *Father Francis Nugent*, dans les *Mélanges Moeller*, t. II (Louvain-Paris 1914), pp. 196-206 ; A. M. Kartels, *Die ersten Kapuziner am Rhein*, dans les *Franz. Studien*, t. XV, 1928, pp. 25-50.
(8) P. Hildebrand. *Basile d'Aire. Note sur deux ou trois Capucins de ce nom*, loc. cit., t. I, 1931, pp. 81-83.
(9) T. VI, 1929, p. 369.

Philomèle Séraphique. Il lui attribuait encore, mais bien à tort, *la pieuse Alouette*, qui est l'œuvre du jésuite A. de le Cauchie ou de la Chaussée, ainsi que *les Rossignols Spirituels*, dus au jésuite G. Marci. M. Edm. Membré s'est empressé de mettre les choses au point (1).

62. Une revue spéciale consacrée à l'histoire de la spiritualité néerlandaise, *Ons Geestelijk Erf*, déjà citée à plusieurs reprises, a publié une étude sur le P. Bonaventure d'Ostende, provincial des Capucins flamands (2). Cet auteur, dont un livre de prières et de méditations eut de nombreuses éditions, se fit l'apôtre de l'oraison mentale ; il eut une grande influence sur la vie spirituelle du peuple flamand.

63. Les *Studia Catholica*, de Nimègue, viennent de publier une critique des sources à propos de Jean de Landen (3). Il y a plus de vingt ans que les *Études Franciscaines* (4) se sont occupées de ce saint religieux, qui passa de Paris à Anvers, pour y collaborer à l'introduction de notre Ordre en Belgique. Dans sa jeunesse il avait été observant ; et une tradition courante en faisait un compagnon des SS. Martyrs de Gorcum. L'examen des sources, fait maintenant pour la première fois, démontre que c'est là une légende sans valeur.

64. Une revue trop peu connue des franciscanisants, se publie à Bréda, en Hollande, sous le titre de « Vie Franciscaine », *Franciscaansch Leven*. Grâce à l'impulsion donnée par le R. P. Gerlac, le directeur actuel, elle prend une allure vraiment scientifique. Les articles originaux n'y manquent pas et ils intéressent avant tout l'histoire franciscaine nationale ou locale.

Nous avons déjà cité l'un ou l'autre de ses articles. Le R. P. Gerlac s'y occupe de l'histoire de la retraite chez les Capucins (5) ; comme de juste, il donne beaucoup de détails sur ce qui se pratiquait dans les provinces belge et flamande, auxquelles les Capucins de Hollande étaient unis pendant des siècles.

65. Le R. P. Hildebrand nous y présente la biographie du P. Ange de Bois-le-Duc (6), prédicateur très en vue de son temps, mais qui n'a laissé qu'un seul sermon imprimé, devenu excessivement rare. Religieux de la province flamande, ce Capucin fut activement mêlé aux luttes intestines, à propos du jansénisme et de la suppression des discrets capitulaires.

66. La Bibliothèque Royale de Bruxelles possède un intéressant

(1) Ibid., t. VII, 1930, pp. 201-203.

(2) P. Hildebrand. *P. Bonaventura van Oostende*, † 1771, *een groot Bevorderaar van het Inwendig Gebed*, Ibid., t. IV, 1930, pp. 27-45,

(3) Id. *Was de Kapucijn Joannes Mosman van Landen* († 1618) *een gewezen Metgezel der Martelaars van Gorcum ?* Ibid., t. VII. 1930-1931, pp. 121-131.

(4) T. XXI, 1909, pp. 688-691.

(5) *De retraite bij de Capucijnen in de XVII-XVIII*[e] *eeuw*. Ibid., t. XIII, 1930, pp. 67-71, 106-111, 132-135, 173-181.

(6) *Een welsprekend Redenaar uit vroeger dagen. P. Angelus van 's-Hertogenbosch* († 1739). Ibid., t. XIV, 1931, pp. 181-186.

MS. flamand de la première moitié du XVIIe s., intitulé « Le papillon spirituel ». C'est l'œuvre d'un certain P. Marcellien. Un collaborateur du *Franciscaansch Leven* s'en est occupé récemment ; on pense qu'il s'agit du capucin Marcellien de Bruges, missionnaire en Hollande, dont on esquisse brièvement la vie (1).

67. De même le P. Gerlac écrit la biographie du P. Jean Evangéliste de Bois-le-Duc, le grand mystique des anciens Capucins néerlandais (2). L'auteur a trouvé plusieurs détails nouveaux. Son article doit encore être continué. Espérons que la suite nous donnera aussi une étude sur les doctrines mystiques du P. Jean Evangéliste, puisque un examen approfondi du sujet nous manque encore toujours.

68. Notons, pour finir, qu'une édition anglaise de l'un de ses écrits vient d'être publiée, sous le titre de *The Kingdom of God in the Soul* (3).

IV. Deuxième et troisième ordres de S. François

Il nous reste fort peu d'études à signaler, pour avoir une idée assez complète de ce qui a été publié dans les deux dernières années quant à l'histoire franciscaine de la Belgique et de la Hollande.

69. Le R. P. Hugolin Lippens, qui déjà en 1913 s'était occupé du très ancien couvent des Clarisses d'Ypres, vient de reprendre le sujet dans *La Revue d'Histoire Franciscaine* (4). Il commence par une notice sur la vie de l'abbaye au cours du XIIIe et au commencement du XIVe s., avant d'entamer l'analyse des documents, relatifs surtout à l'histoire économique. Ce travail est d'autant plus précieux, que tous les textes analysés ici ont péri au cours de la guerre de 1914-1918. Une bonne table onomastique des noms de personne et de lieu montre toutes les richesses cachées dans ces pages substantielles.

70. Jusqu'ici on connaissait très peu de détails, quant à l'histoire de l'ancien couvent des *Clarisses de Bois-le-Duc*. Le R. P. Dalmatius van Heel vient de publier à ce sujet une étude remarquable (5), avec quelques données historiques ; mais la majeure partie de l'article donne des extraits d'un MS., originaire du couvent et dû à la plume du Frère Mineur Evrard van de Water. Ce sont surtout des sermons ; mais un intéressant cantique spirituel, qui y figure également, est édité dans cette étude.

(1) P. Hildebrand. *P. Marcellianus van Brugge*. Ibid., t. XIV 1931, pp. 205-212.

(2) *P. Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch*. Ibid., t. XIV, 1931, pp. 73-83 et 187-190. Avec portrait.

(3) Un vol. In-12° de XL-230 pp., dans la collection *Capuchin Classics*, Londres, 1930.

(4) *L'Abbaye des Clarisses d'Ypres aux XIIIe et XIVe siècles*. Loc. cit., t. VII, 1930, pp. 297-330.

(5) *De Clarissen te 's Hertogenbosch*, dans *Ons Geest. Erf*, t. V, 1931, pp. 485-495.

71. Des textes importants sur les Clarisses anglaises de Gravelines et les Sœurs du Tiers Ordre de Bruxelles, se lisent dans un fascicule récent du *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome.* C'est l'Abbé PASTURE qui nous donne ces *Documents concernant quelques monastères anglais aux Pays-Bas au XVIIe siècle.* (1)

72. Une importante congrégation de *frères* tertiaires, et plus tard aussi de *pères* et de *frères*, est celle des Bogards. Une imposante bibliographie leur a déjà été consacrée, surtout pour ce qui regarde le Moyen Age. La période moderne a été beaucoup moins étudiée.

Ce fut un bogard aussi, ce mystérieux *Jean de Roest,* dont le P. Schoutens a publié un ms. en 1902-1904. Le R. P. MATHIEU VERJANS vient de le retrouver au couvent de son ordre à Overlaar-sous-Hougarde (2).

73. L'actif archiviste de la ville d'Anvers, M. l'Abbé Prims, vient de nous donner d'excellentes études sur deux fondations franciscaines. Il s'occupe d'abord des bogards tisserands de la ville d'Anvers, qui s'affilièrent au Tiers-Ordre en 1290, tout en restant dans l'état laïc. M. Prims ne s'occupe que des origines de cet établissement (3). Espérons qu'un jour il nous racontera la suite de son histoire.

74. Dans une autre étude, il s'occupe des Pénitentes du Val-Ste-Agnès, fondées à Arendonk (prov. d'Anvers) en 1716 (4). Les origines de cet établissement doivent se chercher à Dommelen (Brabant Sept.), où il y avait des sœurs du Tiers Ordre depuis le XVe s. Expulsées de la Hollande calviniste, les sœurs viennent chercher un refuge en Belgique et s'y affilient à la congrégation des Récollectines de Limbourg. Malgré la grande révolution, la fondation prospère toujours et Arendonk possède plusieurs affiliations.

75. Une autre maison de la congrégation de Limbourg, celle de Stockheim (Limb. Belge), fut fondée par des sœurs venues de Thuin (Hainaut). L'Abbé ROBIJNS nous en retrace l'histoire (5).

76. Le R. P. CEYSSENS, O. F. M., résume l'histoire des *Franciscaines de Mortsel (Anvers), fondées par des sœurs de Peer* (6). Au

(1) *Ibid.*, fasc. X, 1930, pp. 155-223. Voir encore à ce sujet l'article de C LOOTEN : *Les Clarisses anglaises de Gravelines,* dans la *Revue d'Hist. Franc.*, t. VIII, 1931, pp. 222-225.

(2) *Jan van Roest,* dans *Ons Geest. Erf,* t. V, 1931, pp. 496-498.

(3) FL. PRIMS. *Antwerpiensia,* 1929, 3e Série, Anvers 1930, pp. 22-30. Avec plan.

(4) ID. *Campinia Sacra. Sint-Agnetendal te Arendonk,* dans *Bijdragen tot de Geschiedenis,* N. S., t. IX, 1931, pp. 158-202. Paru également à part.

(5) *Het Recollectinenklooster te Stockheim,* dans *Limburg.* t. XIII, 1931, pp. 21-27 et 41-49. Avec portrait de la Mère Jeanne de Jésus, fondatrice de la congrégation.

(6) *Een Stichting der Franciscanessen van Peer te Mortsel* (1497), dans *Limburg,* t. XIII, 1931, pp. 117-120.

hameau de Luithagen vinrent s'établir des tertiaires Limbourgeoises, que dans la suite on voulut forcer en vain d'adopter la règle de S. Augustin. Elles finirent par quitter l'habit gris de S. François, pour prendre la couleur noire des religieuses de S. Augustin. Et depuis lors, au milieu des péripéties les plus diverses, elles ont conservé la règle du patriarche d'Assise, sans en porter les livrées. C'est le cas de répéter, que ce n'est pas l'habit qui fait le moine...

77. Nous avons déjà rappelé l'article publié ici-même sur *le P. Augustin de Béthune et les premières Capucines flamandes.* Cette congrégation, jadis si florissante, compte actuellement encore quatre maisons, dont l'une vient de rentrer en France.

M. P. Debbaudt, archiviste de Courtrai, vient de publier une étude sur *les Capucines* de sa ville natale (1). Il a pu utiliser un nouveau Ms. de l'obituaire, ainsi que le registre des professions, in connu jusqu'ici. Par contre, il n'a pas su que les 4/5 des renseignements qu'il donne et même beaucoup d'autres qu'il ignore, sont publiés depuis 1921 dans une monographie qu'il ne connaît pas (2). Il ne sait rien de la bibliographie générale, assez abondante, sur la congrégation des Capucines flamandes. L'espace nous manque pour faire une critique détaillée du travail. L'archiviste de Courtrai semble ignorer l'existence de règles spéciales pour la publication de textes historiques ; il nous donne des phrases sans ponctuation et des noms propres san- majuscules. Les lectures fautives y sont nombreuses. Il a eu le tort de publier séparément le livre des professions et celui des décès. Comme les capucines ne changent pas de couvent, les 3/4 des noms sont les mêmes de part et d'autre ; s'il les avait classés dans une liste unique, il aurait vu tout de suite quels noms avaient été mal lus. Ainsi il nous aurait épargné des formes barbares, comme Sr Bonaventus (Nécrol., n° 43), Vesalla (Professions, n° 13) et Eliachinta ou Lyahinta (Prof., n° 55), pour ne citer que celles-là, alors que les textes correspondants donnent clairement Bonaventura (Prof., n° 40), Ursula (Nécrol., n° 24) et Hyacintha (Nécrol. n° 40).

78. Pour finir, indiquons encore une note sur Marguerite Sinclair et ses relations avec la Flandre (3), ainsi que les honneurs dont quelques grands tertiaires belges, décédés depuis des années, ont été récemment l'objet. Journaux et revues ont profité de l'occasion pour rappeler les mérites de ces illustres fils de S. François. Ainsi un monument vient d'être élevé au grand musicien Edg. Tinel par Sinaai (Waas), son

(1) *Les Capucines à Courtrai,* dans les *Mémoires du Cercle Hist. et Arch. de Courtrai,* N. S., t. IX, 1930, pp. 12-38.

(2) P. Hildebrand. *Notes sur les Capucines de Courtrai,* dans *Franciscana,* t. IV, 1921, pp. 29-49.

(3) P. Hildebrand, *Margriet Sinclair en Vlaanderen,* dans *Ons Geloof,* t. XVI, 1930, pp. 411-512.

village natal. Le poète L. de Koninck † 1924 fut commémoré solennellement à Réthy le 1 Sept. 1929 (1) et au Cardinal Mercier il fut élevé une statue à Louvain et un monument funèbre à Malines ; les deux œuvres d'art sont dues à notre célèbre P. Ephrem M., capucin de la province belge (2).

Anvers. P. HILDEBRAND.

(1) KASPER DE PUYDT. *Feestzitting te Rethy*, 1 *Sept.* 1929, *ter Gedachtenis aan Lodewijk de Koninck*, dans *Franc. Standaard*, t. XXXII, 1930-1931, pp. 51-59.

(2) Voir *Etendard Franc.*, t. XXXII, 1930-31, pp. 256-257 et t. XXXIII, 1931-1932, pp. 48-49 ; *Franc. Standaard*, t. XXXII, 1930-1931, pp. 224-225 et t. XXXIII, 1931-1932, p. 49 ; *Collectanea Mechlin.*, t. V, 1931, pp. 489-494.

BIBLIOGRAPHIE

Compendium de Religiosis, ad normam codicis juris canonici, par le P. TIMOTHÉE SCHAFER, O. M. CAP. Münster in W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1931. Seconde édition revue et augmentée, in-8, de XVI-972 p.

Les *Etudes Franciscaines* ont joint leurs félicitations à celles de toutes les revues qui ont parlé de la première édition de ce volumineux Compendium. Elles ne partagent pas la surprise de l'auteur qui trois ans après la publication de son volume s'est vu obligé de préparer une seconde édition. Il était évident qu'un travail si complet et, grâce à de minutieuses tables analytiques — elles occupent 120 pages et l'Index général est renvoyé cette fois à la fin où il est mieux à sa place — d'une consultation si facile, satisferait les désirs d'un nombreux public.

Malgré le plus grand nombre de pages — 972 au lieu de 728 — cette édition est plus maniable parce qu'elle est imprimée sur papier mince et elle rendra de nouveaux services par les compléments qu'elle a reçus.

L'Auteur a développé davantage la première partie relative à l'origine, à l'évolution et à la fin de l'État religieux, aussi bien qu'à ses rapports juridiques avec l'État civil et la seconde, qui étudie l'essence de l'état religieux sous ses diverses formes. Le lecteur lui en saura gré, car ce sont notions générales fort utiles et sur lesquelles les idées précises manquent souvent, même à d'autres qu'à des laïques. De même la cinquième partie consacrée à l'organisation interne des ordres religieux, la huitième consacrée à l'admission des religieux et la dixième consacrée aux obligations des religieux reçoivent des compléments importants. Partout enfin cette nouvelle édition est mise au courant des dernières décisions des Congrégations et Commissions romaines.

Nous ne doutons donc pas que cette nouvelle édition reçoive un accueil aussi favorable que la première. P. J.

Martyrologe romain, traduction française par DOM J. BAUDOT, revisée, annotée et rendue conforme à l'édition officielle de 1930 par DOM F. GILBERT O. S. B., moine de Saint-Michel de Farnborough. Paris, Tralin, Éditeur. In-8º de 638 pages, 60 fr.

Cette traduction du Martyrologe Romain a été faite d'après l'édition latine de 1930 ; elle contient tous les éloges des Saints élevés sur les autels jusqu'à cette époque. On a même pris soin d'ajouter, autant qu'on le

pouvait, puisque la S. C. des Rites n'en a pas encore donné de texte officiel, les éloges des saints canonisés en 1931.

Nous avons donc ici un texte aussi complet que possible.

L'auteur a revisé le texte de la traduction faite en 1925, et aujourd'hui épuisée. Il a cru devoir y apporter quelques modifications « mieux adaptées, lui semblait-il, à la terminologie nettement archaïque du Martyrologe ». Pour les noms géographiques, par exemple, il suit la terminologie ancienne, mais il a soin de donner en note le nom actuel du lieu. Il ne s'astreint pas cependant à suivre toujours cette règle. Ainsi le 1er février, il traduit *Castelflorentino* par *Castel-Florentin* ; puisqu'il voulait traduire, pourquoi ne pas avoir mis *Castelfiorentino*, le nom actuel de la localité, au lieu de Castel-Florentin qui n'a jamais existé ? Ailleurs, le 28 novembre, *S. Jacobus Picenus* est rendu par *S. Jacques de la Marche*, alors que l'auteur s'est tracé pour règle de laisser toujours à la Marche d'Ancône son nom ancien de *Picenum*. Pourquoi aussi avoir conservé à Città di Castello son nom de *Tiferno*, dans l'éloge de Ste Véronique Giuliani (et non Juliani) le 9 juillet ? Cette sainte a vécu au 18eme siècle, et le lieu de sa mort depuis longtemps portait son nom actuel.

On pourrait signaler également quelques autres inexactitudes : S. Thomas de Cantorbéry est mort *percussus gladio*, dit le texte du Martyrologe ; on a traduit « percé d'un coup d'épée » ; n'eût-il pas été plus exact de dire « frappé à coups d'épée » puisque l'on sait que le glorieux martyr fut frappé plusieurs fois, que le troisième coup, qu'il reçut, détacha la partie supérieure de son crâne et que sa cervelle se répandit sur le pavé de l'église ; la légende du Bréviaire le dit très explicitement.

Signalons aussi que la Dédicace de l'Église métropolitaine de Paris n'a pas eu lieu le 1er juin (comme il est dit à la page 31), mais le 31 mai (voir les leçons de la Fête, au Propre de Paris).

L'indication de la date à laquelle se doit célébrer la fête de la Sainte Famille est incomplète ; quand l'Octave de l'Épiphanie tombe le dimanche, la fête de la Sainte Famille n'est pas forcément anticipée au samedi précédent, elle peut être reportée même plus avant, la rubrique du Bréviaire est très explicite sur ce point.

Quoi qu'il en soit, malgré quelques imperfections inévitables, cette traduction ne manquera pas d'être bien accueillie par les communautés religieuses dans lesquelles se fait chaque jour la lecture du Martyrologe en français, et leur rendra de grands services. P. D. A.

La Trinité : histoire, doctrine, piété, par le R. P. VALENTIN M. BRETON, O. F. M. In-12 de 239 p. Paris, Bloud et Gay (B. R. S.)

L'ouvrage du P. Valentin M. Breton, le dernier en date, est logiquement, après l'apologétique de M. Rabeau, le premier d'une collection destinée à mettre à la portée des laïques tant soit peu instruits, les éléments des sciences religieuses. L'auteur du « *Christ de l'âme franciscaine* » est très qualifié pour nous offrir un exposé exact, lucide et vivant du dogme fondamental de la croyance chrétienne. Son ouvrage rendra service tant aux laïques qu'aux ecclésiastiques, qui y trouveront une conception claire et précise des données théologiques. Parfaitement maître de la matière, l'auteur exploite rigoureusement les sources scripturaires, pa-

tristiques et conciliaires et ne retient du travail des théologiens que les données qui leur sont communes. S. Thomas et S. Bonaventure sont l'un et l'autre invoqués tour à tour et à maintes reprises, tandis que Duns Scot est à peine mentionné. Aussi, peut-être, serions-nous en droit de regretter l'omission de la distinction formelle en corrélation avec la distinction réelle des trois hypostases en Dieu, fût-ce comme simple explication plausible de la cohérence de trois en un. Mais, à la faveur de l'esprit de conciliation qui le guide, l'auteur est plus assuré du suffrage des théologiens qui tous accepteront volontiers de sa plume l'exposé rigoureusement orthodoxe des origines évangéliques du dogme de la Trinité, de sa formule traditionnelle et de sa vitalité profonde.

Le livre entier comprend trois parties :

1° L'histoire du dogme ;

2° L'exposé doctrinal ;

3° L'utilisation pratique.

L'exposé doctrinal excelle à rendre intelligibles pour ceux qui ne seraient pas initiés à la terminologie scolastique, les formules courantes : nature, personne, relation, procession, etc.

Mais la première et la troisième partie sont les plus originales. La première nous fait assister à l'éclosion du dogme trinitaire dans l'esprit des auditeurs de Jésus-Christ, puis à sa divulgation par les apôtres et enfin à sa fixation définitive par l'Église, dépositaire fidèle du dépôt révélé.

La troisième partie, fortement étayée par le cœur de l'ouvrage, en application du *fides quaerens intellectum*, met en relief le lien de dépendance très étroit qui rattache à la vie divine la vie du chrétien, en qui Dieu vit, demeure et agit ; tout cela à la faveur de la médiation du Christ, cause méritoire de la grâce, dont nous sommes investis par l'opération du Saint-Esprit.

« La foi à la Trinité, lisons-nous à la page 190, est source et règle de vie. Ce n'est pas tant par la spéculation que par l'action que les fidèles de tous les temps ont affermi leur croyance :aujourd'hui peut-être moins qu'autrefois. Car la piété de nos contemporains semble peu attentive au mystère fondamental de notre religion. Puisse ce petit ouvrage contribuer à leur rendre le sens et le goût de la dévotion à la Très Sainte Trinité. »

Ce vœu ne peut être qu'exaucé. S. BELMOND.

Der Hl. Bernardin von Siena. — *Untersuchungen über die Quellen seiner Biographien*, par BERNHARD STASIEWSKI (Franziskanische Studien, Beiheft 13), Munster i. W., Aschendorff, 1931, in-8°, XI-112 p. Prix. 6,80 m.

Le but de M. Stasiewski dans la présente étude est d'examiner la valeur critique des sources primitives de la vie de S. Bernardin de Sienne (1380-1444), et d'établir leurs relations mutuelles et leur dépendance. Après avoir passé en revue dans une Introduction (1-10) les principales biographies des XIXe et XXe siècles, en commençant par celle d'Amédée de Venise, dont la valeur primordiale est mise justement en évidence, l'auteur divise son livre en deux parties. La première, qui, sans doute,

est la meilleure, est encore subdivisée en deux sections (11-80) : 1° Les vies écrites avant la canonisation (1450) : Barnabé de Sienne, Léonard Benvoglienti, Jean de Capistrano, E. Silvio Piccolomini, et six autres écrites pendant les dix ans qui suivirent. 2° L'examen des différentes collections de miracles. — Dans la seconde partie (81-110), l'auteur étudie les grandes collections de textes : Laurent Surius, Wading, les Bollandistes, etc,, en recherchant ce qui touche à S. Bernardin.

M. Stasiewski ne se contente pas de citer les textes, mais il les analyse et les compare. Il donne une courte et d'ordinaire assez bonne biographie des auteurs cités. Son travail est donc une bonne Introduction pour tous ceux qui désirent connaître à fond les sources de la vie de S. Bernardin.

Malheureusement, il n'a pas toujours pu utiliser directement les textes, soit manuscrits soit imprimés, qu'il examine. C'est pourquoi il tombe en quelques erreurs de détail. Par exemple, il confond (p. 40) le recenseur (P. Ferdinand Delorme) de « *Fior novello* » de Sanctes Boneor avec l'éditeur, P. Seraphin Goddoni, O. F. M. Parfois aussi il ne renvoie pas le lecteur aux sources principales : la Bulle de canonisation est citée d'après de De la Haye, et non d'après les Bullaires romain ou franciscain *(Nova Series*, t. I, 700-703, Quaracchi, 1929). Sans parler ici des fautes dues sans doute au typographe dans la transcription de noms propres, nous aurions voulu voir une manière plus uniforme et sûre de citer les auteurs et les ouvrages. La table finale ne nous semble ni bien disposée ni complète.

Malgré ces détails, cette étude rendra grand service aux écrivains et il faut en remercier M. Bernhard Stasiewski. Nous souhaitons qu'il continue ses études et puisse nous offrir prochainement une biographie critique de ce grand apôtre franciscain que fut au XVe siècle S. Bernardin de Sienne. P. Melchior.

L'œuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises, par Paul Lesourd, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1931. In-4° de 264 p.

M. Paul Lesourd, à qui nous devons déjà l'*Année missionnaire* 1931, ce précieux répertoire (Paris, Desclée) a su profiter de la documentation recueillie pour dresser un magistral tableau de l'activité des missionnaires catholiques dans les colonies françaises. Le commissariat général de l'Exposition coloniale lui accorda son patronage, voyant là sans aucun doute la manière la plus utile de continuer le succès et les enseignements du Pavillon des Missions. M. Gabriel Hanotaux rappelle dans sa préface que telle fut en effet l'idée qui l'inspira et inspira le Maréchal Lyautey lorsqu'il décidèrent de compléter ce Pavillon par un livre qui révélât au monde la grandeur de l'œuvre colonisatrice française.

L'*Année missionnaire* embrasse le monde entier et renseigne sur l'activité de tous les missionnaires, donnant une foule d'indications générales et particulières que l'on chercherait en vain ailleurs sous ce format commode et dans cet heureux groupement.

L'œuvre civilisatrice... se borne aux colonies françaises et malgréce la on sent que la matière déborde de tous côtés ce beau livre magnifiquement illustré de nombreux hors-textes. On sent qu'il faudrait une bibliothèque

et M. Hanotaux l'annonce en ajoutant que ce volume sera le premier de la collection. Souhaitons que tous les volumes soient à la hauteur de celui-ci ; la bibliothèque travaillera fort utilement pour le bien de la France et pour le renouveau de l'esprit religieux chez nous.

Car M. Lesourd le fait remarquer très justement dès le début, cet esprit religieux est dans la meilleure tradition française et c'est lui qui donne à toute l'histoire de notre œuvre colonisatrice son cachet particulier : « Du jour où la France s'avisa de coloniser, elle devint missionnaire et non pas d'une manière exclusivement et politiquement intéressée... mais, dès le début, d'une manière désintéressée, où le souci du bien des infidèles tint une grande place. » Il n'est pas jusqu'à Rabelais qu'on ne puisse citer comme formulant l'idéal colonial de la France (p. 13).

Aussi c'est avec joie et respect que nous suivons l'auteur lorsqu'il fait passer devant nos yeux les héros de cette épopée civilisatrice (première partie)et scientifique (deuxième partie). Œuvre civilisatrice par les entreprises d'enseignement et d'assistance, aussi bien individuelles que sociales, toutes animées du pur esprit de l'Évangile dont elles révèlent magnifiquement la fécondité pour le bien même matériel des hommes. Œuvre scientifique trop peu connue et dont la science officielle n'a pas toujours su tirer profit, mais dont les découvertes, les travaux, les méthodes et les résultats commencent à s'imposer d'autant mieux que chaque jour apporte un fleuron nouveau à cette couronne incomparable que des fils très aimants placent au front de leur mère l'Église et de leur patrie. Les Capucins ont une part de choix dans cette œuvre scientifique et il nous est agréable de le relever, mais tous les Ordres s'y font remarquer et c'est à tous que reviendra le juste hommage des lecteurs que nous souhaitons nombreux au beau travail de M. Lesourd. P. Jean de Dieu.

Capucins missionnaires, missions françaises. Paris, Librairie St-François, in-8 de 100 p. illustré.

Capucins missionnaires : Syrie, Liban, Turquie, par le P. Constant, Marseille, 1931, in-8° de 132 p.

Missionnaires capucins au Levant syrien. Passé et présent. Beyrouth, imprimerie Jeanne d'Arc, in-8° de 30 p. et une carte.

Missions des Pères Blancs, (Tunisie, Algérie, Kabylie, Sahara) par A. Philippe — **Madagascar-Betsiléo** par Léon Derville, S. J. — **La mission de Foumhan** (Cameroun français) des Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin (Collection « Les beaux livres illustrés sur les missions»), Paris, Dillen et Cie. In-8°, de 148 p., 128 p., 64 p.

Beaucoup de congrégations et d'ordres religieux ont entendu l'appel que lançait M. Hanotaux : « Assez de silence, assez d'humilité et de retraite ; il faut que les services de nos Pères et de nos prêtres se montrent au grand jour. » Pour tous, le Pavillon des Missions a été une occasion de montrer ces services et d'apprendre à les montrer.

L'effort en ce sens commença dès qu'il fut question de l'Exposition coloniale et nous avons déjà parlé de la plaquette que les Capucins français ont consacrée à leurs missions. Nous n'y reviendrions pas si nous ne sentions la nécessité, devant une sorte d'injustice qui se continue, d'élever notre voix.

A la page 86 de cette plaquette, nous relevons la note suivante : « Dans son *Manuel des Missions Catholiques* (Louvain 1925, p. 30, n. 1), le P. Arens, S. J. proteste contre l'habitude d'englober dans les statistiques missionnaires « des territoires qui ne sont pas des missions proprement dites, et même des pays qui depuis longtemps ne sont plus considérés comme missions. Dans ces territoires et dans ces pays, il y a cependant encore de vastes régions habitées par des peuplades sauvages et païennes et la vie des prêtres qui sont voués à leur évangélisation ne diffère pas de celle de leurs confrères d'Asie, d'Afrique ou d'Océanie ; ils endurent les mêmes souffrances et sont exposés aux mêmes dangers, témoin le massacre de nos Pères à Alto Alegre en 1901. » Or cette protestation très mesurée n'a pas obtenu son effet et d'une manière peu équitable certaines statistiques réduisent, en vertu du principe posé par le P. Arens, le nombre des missionnaires capucins de 1100 à 600. Nous disons d'une manière peu équitable, nous pourrions ajouter peu impartiale, car on n'observe pas la même règle dans tous les cas. Un seul principe est juste et impartial, c'est celui qu'a adopté l'*Année missionnaire* : sont missionnaires et doivent être considérés comme tels, ceux qui résident dans les pays soumis à la Propagande.

Nous avons profité pour insister sur ce point de l'occasion que nous fournissaient les très belles plaquettes qu'ont consacrées les Capucins de Lyon à leurs missions du Levant et de celles qui commencent la collection des beaux livres illustrés sur les missions.

Le R. P. Constant, comme l'auteur anonyme de la plaquette éditée à Beyrouth, a fait justement la preuve du caractère vraiment missionnaire de la vie que mènent nos Pères en Orient et, hélas ! la preuve des dangers qu'ils y courent. Dans sa plaquette documentée et illustrée avec soin, il nous fait revivre les heures laborieuses des fondations, les heures sanglantes de la persécution et il achève en montrant l'avenir fécond qui s'ouvre aux efforts des bons travailleurs.

La plaquette suivante n'est qu'un résumé. Elle a le mérite en particulier de nous apporter les dernières données de faits et de préciser nos idées par une carte très claire. Que les deux auteurs soient remerciés de leur louable travail.

La première plaquette de la collection des beaux livres sur les missions est consacrée aux missions si populaires chez nous des Pères Blancs, non pas cependant de toutes leurs missions mais des missions de Tunisie, Algérie, Kabylie et Sahara, sur lesquelles planent deux grandes figures : celles du cardinal Lavigerie et celle du P. de Foucauld.

Ici, comme dans les deux autres où une plume alerte multiplie les leçons qu'illustrent merveilleusement de nombreux clichés, ce qui resplendit avant tout c'est l'action civilisatrice et religieuse des missionnaires. Que ce soit en Afrique ou à Madagascar « la civilisation avance vite » (cliché 116, p. 89, *Madagascar-Betsiléo*) même dans les petites choses, lorsqu'elle est propagée par des âmes d'apôtres. Puisse-t-elle ne pas avancer plus vite dans les petites choses, dans les choses matérielles que dans l'ordre moral. Et, pour cela, puissent ces apôtres trouver des imitateurs qui grossissent leurs rangs, selon la belle parole de Pie XI à notre R^{me} P. Edouard d'Alençon : « Une seule fois, Notre Seigneur a indiqué le

but très spécial qui devait être l'objet de nos supplications ; ce fut le jour où il dit à ses disciples : « *La moisson est immense et les ouvriers sont en petit nombre. Priez donc le maître de la moisson pour qu'il envoie des travailleurs à son champ.* »

Le plus beau livre, par G. Hoornaert, S. J. Bruxelles, Dewit, 1930. In-16 de 64 p.

Excellent petit résumé des questions relatives à l'Imitation de Jésus-Christ. Témoignages de Saints et de Papes, témoignages d'auteurs profanes, choisis avec un discernement très sûr, préparent le lecteur à reconnaître les mérites de l'Imitation et à prendre la résolution de fréquenter souvent, chaque jour « le plus beau livre sorti de la main des hommes, puisque l'Évangile n'en vient pas ». Parole attribuée à Fontenelle mais qui est de l'abbé d'Olivet (p. 7).

Enfin une étude brève mais serrée et très objective sur l'auteur de l'Imitation (p. 36-60), qui amène à cette conclusion : la thèse qui attribue l'Imitation à l'école de Windesheim-Groenendael est certaine, mais la thèse kempiste est très hautement vraisemblable, sans forcer l'adhésion par une certitude proprement dite.

Mais « après tout, qu'importe ? » Le livre est là pour notre bien.

De l'Imitation de Jésus-Christ. Traduction nouvelle par André Beaunier, préface de G. Goyau. Paris. Grasset, 1931. In-12 de XXIV-300 p.

Cette traduction a surtout la valeur d'un témoignage et peut, par là, contribuer beaucoup à faire apprécier davantage l'Imitation. C'est ce qu'a fort bien vu M. G. Goyau. Pendant longtemps, André Beaunier ne passa point pour un écrivain catholique, bien qu'on le pût sentir, surtout dans les années de la guerre, assez proche des idées catholiques. Mais la grâce travaillait son âme plus qu'il ne le laissait paraître et il en témoigna publiquement au terme d'une conférence qu'il prononça trois jours avant sa mort. Il disait, le 6 décembre 1925 : « Comment n'aimerions-nous point jusqu'au dévouement le passé, ou, autant dire, la série des années qui nous rejoignent aux années où Dieu nous a donné son Evangile, quand parmi nous, car c'était déjà nous, vivait et parlait la vérité sous le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ. »

« Six ans plus tard, dit M. G. Goyau, j'aime à saluer dans la traduction de l'Imitation, à laquelle il dévoua chaque jour une heure matinale durant ses dernières années de labeur, un long et fécond moment de la vie de son âme, et comme une sorte d'étape vers cette suprême parole d'affirmation ».

Par là, cette traduction nous est déjà sympathique. Est-ce à dire qu'elle satisfasse pleinement et ne laisse place à quelque nouveau travailleur ou puisse faire oublier les traductions connues ? Non sans doute. M. Alfred Péreire a dit le mot juste lorsqu'il a qualifié la traduction d'André Beaunier « l'une des plus curieuses » et M. Goyau en donne la raison : « Voilà André Beaunier devant le livre immortel dont il est devenu le respectueux ami, et qu'en humaniste il déguste ; il se donne cette tâche

de calquer, aussi exactement que possible, la version française sur ce subtil latin ; que, pour y atteindre, un peu de préciosité soit parfois nécessaire, cela n'est point pour l'effrayer. » Cette préciosité nous gêne un peu, elle ne nous empêche pas de goûter les trouvailles du traducteur et nous souhaitons que le nom d'André Beaunier attire au plus beau livre sorti de la main des hommes beaucoup de lecteurs qui en ignorent la bienfaisance, et la beauté. P. J.

Les Idées politico-religieuses d'un Évêque du IXe siècle, Jonas d'Orléans ; et son « De Institutione Regia » par JEAN REVIRON, Docteur en Théologie, Diplômé de l'École pratique des Hautes Etudes. Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1930.

Premier en date d'une série d'études sur les théoriciens politico-religieux du haut moyen-âge, ce livre nous présente le traité d'un Evêque sur le pouvoir royal et ses relations avec l'Église. Une importante et intéressante introduction nous retrace la vie de ce grand Évêque mêlé à toutes les affaires importantes de l'Empire, et confident de Louis le pieux. Sa doctrine sur le pouvoir royal est solidement analysée. Signalons en particulier la critique de ceux qui croient pouvoir alléguer certains textes de Jonas pour ou contre la théorie thomiste de la Souveraineté populaire (p. 78).

Cette édition de l'ouvrage d'un Évêque, si peu connu, contribuera à résoudre la délicate question des interventions pontificales du Moyen âge dans les conflits politiques.

P. EDMOND.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).